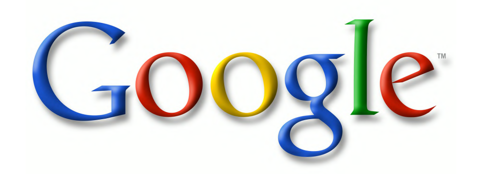
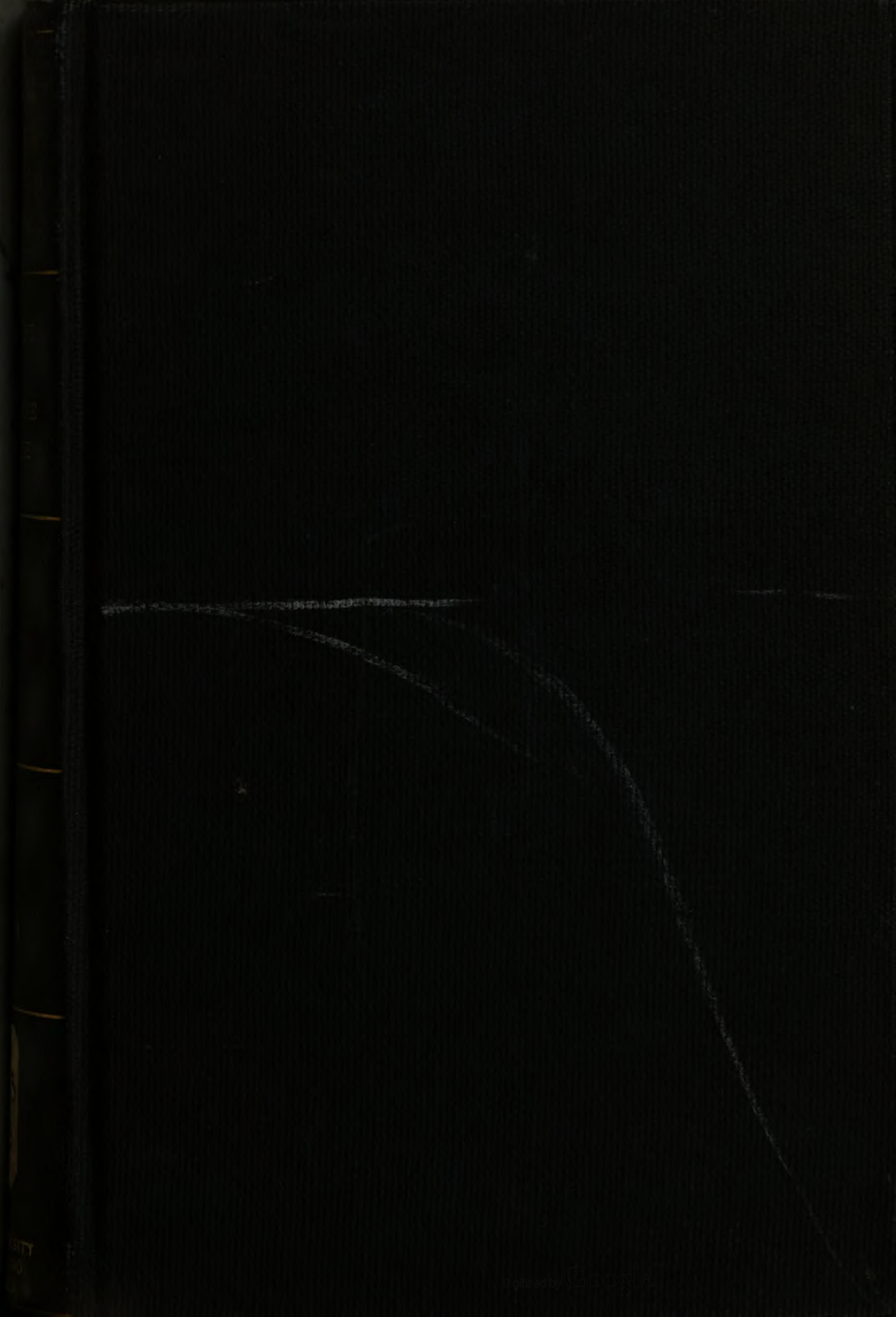
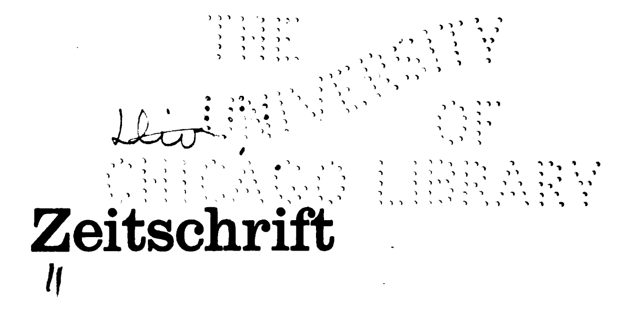







Cres-
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur



Zeitschrift

für

katholische Theologie

Achtunddreissigster Jahrgang

1914

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

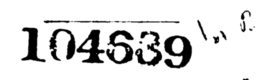
1914

**Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern**

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen





Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Analekten

Kleine Mitteilungen

Abhandlungen

Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg

(Taufe, Firmung und Kommunion)

Von Dr. **Heinrich Mayer**—München

Zweiter Artikel

Die Durchführung des römischen Ritus

Die Tätigkeit fränkischer Missionäre, dann der hl. Bonifatius und seine angelsächsischen Hilfskräfte, endlich die Gesetzgebung Karls des Großen haben das kirchliche Leben in unseren Gegenden wenn nicht neu geschaffen, so doch gründlich umgestaltet. Erst von da an scheint sich auch die Spendung der Sakramente mit einer gewissen Regelmäßigkeit und größerer Feierlichkeit vollzogen zu haben.

Das Recht zu taufen, ursprünglich den Bischöfen vorbehalten, mußte mit dem Zerfall der antiken städtischen Kultur notwendig den Landgeistlichen überlassen werden[1]). Dies hing mit der Entwicklung des ganzen Kirchenwesens zusammen. Die Organisation der Seelsorge in Pfarreien, von Bonifatius ins Werk gesetzt, war in Bayern in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts bereits vollzogen[2]) und er-

---

[1]) Über eine entsprechende Umgestaltung der Verhältnisse in Gallien im 6. Jh. s. *Hauck* I 224[3].

[2]) Synode zu Neuching zw. 772 und 777.

reichte ihren Abschluß, als die 1. Synode von Riesbach (798) für die ganze Provinz eine der Bevölkerungszahl entsprechende Zahl von Pfarreien festsetzte[1]). Die staatliche Anerkennung des Zehentrechtes unter Karl dem Gr.[2]) trug dazu bei, die werdenden Verhältnisse rechtlich zu befestigen. Damit blieb kein Platz mehr für die in der vorhergehenden Epoche blühende Seelsorgstätigkeit der Mönche. Diesen wurde, wie die Übernahme von Pfarreien so auch die Spendung der Taufe, außer bei Todesgefahr, verboten[3]); denn die Erteilung der Taufe gehörte mit der Belehrung über den Glauben und das Gebet und der Feier der Messe zu den Pflichten, über die sich der Pfarrer schon früher seinem Bischofe gegenüber zu verantworten hatte[4]). Die Erinnerung an das alte Vorrecht des Bischofs bez. der Taufe findet sich nur noch auf dem Pergament in alten Taufordines nach dem Muster des 7. römischen Ordo[5]). Im Bewußtsein des Volkes aber galt die selten gewordene Bischofstaufe für einen besonderen Vorzug, und der altchristlichen Sitte hat sich der Aberglaube bemächtigt; auf ihr, glaubte man, ruhe ein besonderer Segen[6]).

---

[1]) MG Leg. sect. III t. II 198 (Instructio pastoralis).

[2]) Capit. 20,7 (a. 779) *Boretius* S. 48 und in den folgenden Jahren s. *Hauck* II 223[1].

[3]) Auf der Synode von Neuching MG Leg. III S. 463 . . . nullis comprobare quieverant testimoniis, ut monachis parochiae commendari deberetur vel publica baptismatis obsequia, nisi forte pro periculo mortis.

[4]) S. das Kapitulare Karlmanns vom 21. April 742 bei *Boretius* MG. Cap. reg. Franc. I 25 c. 3.

[5]) *Mabillon*, Itin. Ital. tom. II p. 83: Deinde pontifex baptizat unum vel duos quantos ei placuerit de ipsis infantibus. Ähnlich noch viel später in den gedruckten Agenden von Passau (1490) und Salzburg (1496) und ihren Neudrucken (s. u.).

[6]) Chronicon Eberspergense MG Scr. XX S. 12. Ein Neffe des Gründers von Ebersberg, Eberhard, ist durch das Gebet seiner Mutter geheilt worden. Frater autem eius moenia consummavit; qui septem filios habuit elegantes, et octavum, quem sanctus Oudalricus baptizans equivocum sibi fecit, occultavit hospitibus propter ignaviam suam et deformitatem. Ob quam rem amita eius Willibiric ait: . . . Juxta cuius dicta mihi repatrianti dentes contra naturam

Im Gegensatz zu dem ungeordneten Taufwesen früherer Zeit, das sich an keinen bestimmten Ort gebunden zeigte[1]), wurden jetzt die Pfarrkirchen zu Taufkirchen[2]), und man drang darauf, daß darin die „*Sacra fons*," das Taufgefäß in würdiger Weise hergestellt werde[3]). Wir werden unten sehen, daß die Ausführung hinter den Erwartungen offenbar zurückblieb[4]).

Kirchliche und staatliche Bestimmungen halfen zusammen, um der Beobachtung der aus der alten Kirche überlieferten Taufzeiten Geltung zu verschaffen. In der Instruktion, die Gregor II seinem Legaten Martinian nach Bayern mitgab, war diese Forderung enthalten[5]), und Karl der Gr. verlangte die strikteste Befolgung der kanonischen Vorschriften[6]). Bei dem Nachdruck, mit dem diese Bestimmungen durchgeführt wurden, schien bald der alten Unordnung[7]) ein Ende gemacht worden zu sein. Selbst unter erschwerten Umständen, in der Avarenmission hielt

---

veteranae succrescunt et maior quam ante capitis sanitas ab inde perseverat. Unde scio, quod episcopale baptisma non parvam conferret ei prosperitatem, si delicti nostri non obstaret enormitas.

[1]) P. Zacharias an Bon. MG Ep. III f. 358: . . . non in aecclesia catholica sed per agrestia loca per cellas rusticorum . . ., s. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 790 A. 1.

[2]) Den Grund dazu hat die aquilejische und fränkische Mission gelegt. Dr. Fastlinger (Die Kirchenpatrozinien Altbayerns, Oberbayr. Archiv L (1897) S. 339 ff; auch separat) möchte die Anlage eigener Taufkirchen in der Nähe der Pfarrkirchen sogar in die römische Zeit zurückführen.

[3]) Syn. Reisb. IIa 799 MG Leg. III 473 c. 32: Ut per omnes dioceses legalia baptisteria constituantur et sacra fons ibidem honorifice aedificetur.

[4]) S. unten S. 20.

[5]) Addit. sec. leg. Baiuwar. c. 5 MG Leg. III 453: Sacrosancti autem baptismi sacramentum non nisi in paschale festivitate et pentecosten noverit esse praebendum exceptis his, qui mortis urgentur periculo. Ebenso nach 6 Jahren für Hessen und Thüringen *Jaffé*, Mon. Mog. S. 80.

[6]) Cap. a sac. prop. (801) u. ö., s. *Hauck* II 254[5].

[7]) S. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 788 f.

man an den beiden Tauftagen grundsätzlich fest[1]). Hätte man den Missionären eine Last auflegen können, an die man sich im Mutterlande nicht gebunden fühlte?

Dem unablässigen Drängen Karls war es auch zu danken, daß das Symbolum und das Vater unser, deren „Übergabe“ und „Rückgabe“ vor der Taufe einst mit feierlichen Zeremonien umgeben wurde, noch in einem gewissen Zusammenhang mit der Taufe blieben. In einer Reihe von Kapitularien hat Karl die Pathen verpflichtet, diese Stücke sich einzuprägen und sie ihren Pathenkindern beizubringen[2]). Die Aufgabe, die Pathen an diese Pflicht zu erinnern, hat u. a. eine Predigt, die auf Cäsarius von Arles zurückgeht und mit den erwähnten gallikanischen Benediktionen zusammengeschrieben ist[3]). Eine andere Frucht derselben Bestrebungen ist die Exhortatio ad plebem christianam, die lateinisch geschrieben und unter B. Atto (782—810) in Freising ins Deutsche übersetzt wurde; die Zuhörer werden an ihre Abrenuntiatio und Confessio bei ihrer Taufe und an ihre Eltern- und Pathenpflichten erinnert[4]). In dieselbe Familie gehört die „Freisinger Auslegung des Vater Unser“[5]) mit Gedanken, die

---

[1]) MG Leg. sect. III conc. II S. 173. 175. S. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 794 Anm. 3, S. 796 Anm. 4.

[2]) Eine Zusammenstellung der Kapitularien, welche diesen Zweck verfolgen, bei *Wiegand,* Stellung d. ap. Symb. S. 319 ff.

[3]) C. l. m. 6430 s. IX f. 56—63: Rogo vos fratres carissimi usw. Die Predigt, die z. T. doppelt geschrieben ist, stimmt im ganzen überein mit dem Tractatus de rectitudine catholicae conversationis, „unter welchem Titel der Biograph des Bischofs Eligius dessen aus Cäsarius geschöpfte Aussprüche zusammengestellt hat“ (Dr. *A. Linsenmayer,* Gesch. d. Predigt in Deutschland 1886, S. 35; vgl. MPL 40,1169 ff). Abgedr. von *Scherer* in der Ztschr. f. deutsches Altertum XII 436—446.

[4]) *Maaßmann,* Die deutschen Abschwörungsformeln usw. S. 150 f; *Müllenhoff-Scherer,* Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa (3. A. 1892) I S. 200, II S. 323 ff. Die Annahme *Scherers,* es habe sich hier zuerst nur um das Symbolum gehandelt, die Stellen über das Vaterunser seien interpoliert, hat in der allg. liturgischen Praxis gar keinen Anhaltspunkt. S. auch *Wiegand,* Stellung d. ap. Symb. S. 320.

[5]) *Maaßmann* l. c. S. 150 f; *Müllenhoff-Scherer* l. c. I 202, II 331 ff. Das Denkmal ist ebenfalls in Freising entstanden.

aus den Vaterunser-Erklärungen der alten Taufvorbereitung zusammengetragen sind[1]).

Was nun die Form der Taufe, ihre Zeremonien betrifft, so schloß man sich, wie es scheint, in der Regel an das bekannte römisch-fränkische Formular an. Alkuin, der Freund und geistliche Ratgeber des Eb. Arn von Salzburg, hat diesen mit eindringlichen Worten zu einer gewissenhaften Handhabung der Taufgebräuche ermahnt; nichts sei fruchtbringender, als wenn man darin genau sei; nichts sei so gefährlich, als ein Irrtum in diesem wichtigen Gegenstand[2]). Auf Alkuin geht denn auch die Taufform zurück, die aus der römischen Taufordnung[3]) exzerpiert war und den meisten Antworten als Grundlage diente, welche die Metropoliten des Reiches auf Karls Umfrage einsenden mußten. Die Antwort Arns ist uns nicht erhalten oder wenigstens noch nicht gefunden; denn die in einer Weihenstephaner Handschrift[4]) enthaltene Antwort weist durch ihre deutsche, aber stark ans Angelsächsische anklingende Widersage, nach dem Norden, nach Mainz oder Köln[5]). Immerhin wird bei den engen Beziehungen Arns zum fränkischen Hof auch im Salzburger Gebiet das

---

[1]) Vgl. *Martène* I 88, 94; *Hittorp* 40: Alcuin cp. 134 und 137 MG Epp. IV 202 und 214.

[2]) MG Epp. IV Alc. cp. n. 169 S. 278, an Arn: Et ut sanctum baptisma diligentissime exerceant, quia in nullo loco periculosius erratur, sicut nec fructuosius, si bene observatur.

[3]) Vgl. das Gregorianum (*Muratori* II 152) mit Ordo Rom. VII (*Mabillon*, Mus. Ital. II 77) und Sacr. Gelas. (*Mur.* I 563); das Schema Alkuins in zwei Briefen: ad mon. Goth. MG. Epp. IV n. 137 p. 214; ad Oduinum, ebd. n. 134 S. 202. — Eine Abschrift aus dem 10. oder 11. Jahrh. steht auch in c. l. m. 5127 aus Beuerberg. f. 93 als Teil eines kompilierten Traktats über die Taufe.

[4]) C. l. m. 21568 f 79, s. XII. Das Schriftstück trägt die falsche Überschrift: Ammolarius treverensis episcopus. Siehe darüber *Morin*, Revue bénédictine 1896 S. 289 ff. Die Widersage: Pompas autem nos dicimus: siniu gelp anda sinen willon. Abgedruckt ist das ganze MG Epp. V S. 273 n. 14.

[5]) Von den deutschen Metropolen ist lediglich die Antwort des Eb. Amalarius von Trier überliefert (*Morin* l. c.): es kommen Köln Mainz und Salzburg in Betracht.

allgemeine Schema durchgedrungen sein, umso mehr als dieses Schema dieselben Formen enthielt, nur reichhaltiger und geschlossener, in denen schon Bonifatius die Taufe spenden sollte[1]).

Ganz in Gegensatz zu diesem knappen, leicht ausführbaren Formular steht die feierliche Taufe mit den eine Reihe von Wochen umfassenden Vorbereitungsakten, die aus dem alten Katechumenat entstanden und im Sacramentarium Gelasianum und im 7. römischen Ordo niedergelegt worden sind. In Wirklichkeit ist ihre Ausführung sicher eine große Seltenheit gewesen[2]). In den Antworten

---

[1]) S. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 789.

[2]) *Wiegand* (Die Stellung des ap. Symb. S. 274 ff) ist der Anschauung, daß mit den eben erwähnten dürftigen Anweisungen des Papstes Zacharias an Bonifatius das große Formular mit den sieben Skrutinien gemeint gewesen sei; dieses sollte überall durchgeführt werden. Es kann sich aber doch nur um seltene Ausnahmen handeln, wie ja auch noch zur Zeit Ruperts von Deutz selbst die Abhaltung des großen Skrutiniums der Ohrenöffnung nur zu den Ausnahmen gehörte (*Franz,* Das Rituale von St. Florian S. 155). — Noch an einem anderen Punkte kann ich *Wiegand* nicht folgen. Er sieht einen scharfen Gegensatz zwischen jenen Jahrhunderten, in welchen an Stelle des lehrhaften altchristlichen Katechumenats der liturgische Ausbau der Skrutinienriten vollzogen wurde, und der wieder mehr lehrhaft angelegten Zeit Karls des Großen. Er schreibt (l. c. S. 330): „Hatte man ihm (dem Symbolum) samt dem Vaterunser zur Zeit des Skrutinienritus eine zwar angesehene, aber doch ausschließlich liturgische Stellung angewiesen, so kehrt das Zeitalter Karl des Großen zu den Traditionen der alten Kirche zurück, welche in beiden Formeln die wichtigsten Hilfsmittel für die Taufvorbereitung der Katechumenen sah". W. begründet seine Anschauung damit, daß an Vaterunser und Credo Erklärungen angeknüpft wurden, daß Karl auf Verständnis beider Formeln drang, und endlich damit, daß Vaterunser und Symbol den Grundstock einer Anzahl von kleinen Lehr- und Erbauungsschriften bildeten.

Niemand wird verkennen, daß in den Tagen des großen Frankenkönigs ein ganz anderer, viel frischerer, gesünderer Geist wehte, als in den Jahrhunderten vorher und nachher. Allein es hatte sich auch anderes geändert. Wenn der ausgebildete Skrutinienritus der älteren Zeit jener von Karl betonten didaktischen Ergänzung entbehrte, so war das für seine Entstehungszeit kein Mangel. Es war für ein Volk

auf Karls Umfrage tritt die feierliche Form nur zweimal auf, bei Jesse von Amiens und Amalarius von Trier, und ist bei letzterem in einer Weise erwähnt, daß man nicht auf den wirklichen Gebrauch schließen kann. Ebensowenig beweist es, wenn sich in manchen Missalien ein kurzer Hinweis auf den Ordo Romanus fortgeerbt hat; denn in den wenigsten Kirchen wird der dazu erforderliche zeremonielle Apparat zur Verfügung gestanden sein[1]). Manch unverstandenes und nie verwendetes Stück hat sich in den liturgischen Büchern fortgeschleppt. Auf festen Boden treten wir in unserem Gebiete vielmehr erst, wenn die Schwelle des zweiten Jahrtausends überschritten ist. Denn es läßt sich nachweisen, daß im 11. Jahrhundert im Freisinger Dom der alte Skrutinienritus wenigstens in seinem Hauptteile, der großen Skrutinienmesse am Mittwoch der vierten Fastenwoche in Übung war.

Unter Bischof Egilbert von Freising (1006—1039), dem Errichter des Chorherrenstiftes St. Veit, der sich auch

zusammengestellt, dem das Verständnis für die lateinische Sprache noch nicht verloren gegangen war; der Ritus war für die damaligen Romanen etwas Lebendiges, eine rituelle Predigt, und eine Erklärung wird dabei nicht so sehr als Bedürfnis erschienen sein. Mit der Einführung in deutschen Landen hatte jedoch derselbe Ritus alle unmittelbare, erzieherische Bedeutung verloren, und mußte zur reinen Zeremonie werden, wenn nicht wenigstens die Kernpunkte desselben durch Erklärung und Aneignung in der Muttersprache zugänglich gemacht wurden.

Es war daher auch nichts so Ungeheuerliches, kein Trugschluß wie *Wiegand* (l. c. S. 329) meint, daß die Kenntnis beider Formeln als notwendig für den Glauben erachtet wurde (Regino, de syn. causis I c. 275). Wenn man bedenkt, daß die Pathen diese Kenntnis haben mußten, Erwachsene also, von welchen die Kinder wieder unterrichtet werden sollten, so läßt sich ebenso sicher der umgekehrte Schluß ziehen, daß ein Pathe, welcher der Mühe, die einfachsten Glaubens- und Gebetsformeln zu lernen sich nicht unterzog, auch von der Religion des Herzens noch ziemlich weit entfernt gewesen sein muß. Jene Kenntnis war unter den gegebenen Umständen und bei dem Tiefstand der Bildung das Elementarste, was man von der religiösen Volkserziehung erwarten konnte.

[1]) ZB. c. l. m. 6421 s. X ex.: s. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 761.

um den Schmuck des Domes verdient gemacht hat[1]), wurde ein Rituale geschrieben, das heute als c. l. 6425 in der Münchener Staatsbibliothek aufbewahrt wird. Mit goldenen Buchstaben ist der Name des Bischofs in den Text eingetragen[2]). Dasselbe enthält u. a. in einer, der Fassung im Ordo romanus VII[3]) und bei *Hittorp*[4]) ziemlich entsprechenden Anordnung die Gebräuche bei Vornahme der Skrutinien[5]) und den feierlichen Karsamstagsritus[6]). Dabei fällt auf, daß wenige Teile des Buches so stark abgenützt sind, wie die 23 Blätter der entfernteren Taufvorbereitung[7]). Das Buch war also in Gebrauch, und es läßt sich noch fragen, ob es bloß für Lesungen oder wirklich zu liturgischen Zwecken verwendet wurde. Für das letztere sprechen die gleichzeitig mit der Abfassung der Handschrift oder wenig später eingetragenen Randbemerkungen, die zu der entfernteren Taufvorbereitung und sonst nirgends im ganzen Buche gemacht worden sind. Diese Randbemerkungeu sind liturgische Ergänzungen und bezwecken mit dem Text der großen Skrutinienmesse die im Missale stehende Tagesmesse zu verbinden[8]).

Weisen uns diese Spuren in die Zeit des Bischofs Egilbert, unter dem die Handschrift abgefaßt und vielleicht die feierliche Taufordnung in Freising erst eingeführt wurde, so haben wir ein anderes Zeugnis dafür, daß diese Riten unter Bischof Ellenhart (1052—1078) tatsächlich noch in Gebrauch gewesen sind. Von diesem Bischof wird gerühmt, daß er auf die Würde des Gottesdienstes besondere Sorgfalt verwendete[9]). Im Jahre 1062 gründete er das

---

[1]) *Meichelbeck*, Hist. Fris. I 1. 234 nach Conrad Sacrista.

[2]) f. 107v S. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 766 Nr. 7; ferner Anhang I.

[3]) MSL 78, 851.

[4]) *Hittorp*, De div. cath. eccl. off., Köln 1568, S. 31—41, 67—76; die Abweichungen von Hittorp s. u. Anhang I.

[5]) f. 32—56.

[6]) f. 97—116 (bezw. 113).

[7]) S. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 767 Anm. 3.

[8]) S. u. S. 11 Anm. 5.

[9]) *Meichelbeck*, Hist. Fris. I 1. 234 . . . ut esset in celebrationibus decus (aus dem Chronicon Weihenst.).

Chorherrnstift St. Andreas, gab ihm mit freigebiger Hand und kunstliebendem Sinn eine glänzende Ausstattung, hat aber auch Vorsorge getroffen, daß die Geistlichkeit des neuen Stiftes zur Verherrlichung des Gottesdienstes im Dom ihr Teil beitrage. Unter anderem sollten sie am Mittwoch nach Mittfasten, d. h. also am Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag eine Abordnung zur Feier der Skrutinien in den Dom schicken; ferner sollten sie an der Oster- und Pfingstvigil zur Feier der Taufwasserweihe und zur Prozession dort erscheinen[1]). Über die Bedeutung des Officium scrutinii kann an dieser Stelle kein Zweifel herrschen, und es ist ausgeschlossen, daß damit, wie *Meichelbeck* glaubt, die der Priesterweihe vorangehenden „Skrutinien“, d. h. das Weiheexamen gemeint sei. Denn es ist hier nur von Beteiligung an gottesdienstlichen Funktionen die Rede, und „Skrutinium“ bedeutete nach allgemeinem Sprachgebrauch die Riten der Taufvorbereitung[2]). Dieser Mittwoch ist vielmehr seit alters der Tag der feierlichen Skrutinienmesse *„in apertione aurium“*, der Symbolübergabe, wobei sich der wichtigste Teil der der Taufe

[1]) Fundation des Stiftes St. Andreas durch Ellenhart 1062 bei *Meichelbeck* l. c. I 1 S. 254 f: Institutio Ellenhardi episcopi . . . In purificatione s. Mariae cum processione collegium maioris ecclesiae aggrediantur i. e. comitentur. Similiter feria IIII post mediam quadragesimam [unum diaconum ad] officium scrutinii ordinabunt. Ebenso sind sie am Gründonnerstag und Karfreitag zur Teilnahme am Gottesdienst verpflichtet. Similiter in Sabatto sancto Paschae sub silentio ad consecrationem cerei conveniant cum fratribus maioris ecclesiae ad benedictionem fontis processionem facturi . . . In sabbato sancto Pentecostes sub silentio ad consecrationem baptismi veniant. Nach off. scrutinii fügt *Meichelb.* in Klammern erklärend bei *nempe ad examen ordinandorum.* Auch die in Klammern stehenden Worte *unum diaconum ad* sind eine Interpolation *Meichelbecks.* Es ist klar, daß es sich bei dem feierlichen Skrutiniengottesdienst nicht nur um die Teilnahme eines Diakons handeln kann.

[2]) Die Weiheexamina wurden in der Regel im Zusammenhang mit den Quatemberfasten gehalten. *Ducange* kennt „Skrutinien“ fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Taufvorbereitung; nur eine Stelle führt er an aus den Stat. eccl. Valent. inter conc. Hisp. t. III p. 510, wo sie als Weiheskrutinien aufgefaßt sind (Gloss. VII 373).

vorangehenden Zeremonien vollzogen hat. So viel steht also fest, daß wenigstens vom Beginn des 11. Jahrhunderts bis zum Tod des B. Ellenhart († 1078) im Freisinger Dom auf die Feier der römischen Skrutinienriten zurückgegriffen worden ist.

Eine andere Frage ist, inwieweit man die Skrutinien wieder aufgenommen hat. Es scheint, daß man an anderen Orten, wo überhaupt Sktrutinien noch gehalten wurden, sich lediglich auf das große Skrutinium der 4. Fastenwoche beschränkte[1]). Ob man sich auch in Freising damit begnügte, läßt sich nicht feststellen.

Am 3. Fastensonntag wurde, nach unserer Handschrift, vor dem Agnus Dei beim Hochamt bekannt gegeben, daß die Täuflinge und Pathen sich an einem im Belieben des Bischofs bleibenden Tage in der Kirche zum Skrutinium einfinden sollten[2]).

Am Mittwoch und Samstag der 3. Fastenwoche hätten nach der Handschrift Skrutinien getroffen; bei denselben handelte es sich um Feststellung der Namen der Täuflinge und Pathen, die Verteilung in zwei Teile nach den Geschlechtern, die dreifache Widersage und Glaubenserklärung, Handauflegung und Exsufflation. Die Bezeichnung von Stirn und Brust mit dem Kreuz samt den dazugehörigen Gebeten und die Darreichung des geweihten Salzes schließt diese Zeremonien; sie werden, wie die daran gefügte Strutinienmesse in Wirklichkeit kaum statt-

---

[1]) Rupert von Deutz, De div. off IV 18, MSL 170,112. *Ad. Franz,* Das Rituale von St. Florian. S. 155 f.

[2]) f. 32: Incipit ordo uel denunciatio scrutinii, quod tertia hebdomada in quadragesima secunda feria initiatur, quod presbyteri die dominica ante Agnus dei in missa publice debent pronuntiare populo, quando et ad quamcumque ecclesiam fieri debeat, ut omnes ibidem ueniant hora tertia, et qui in Pascha baptizandi sint et qui eos de baptismo suscepturi sunt. Daß der Widerspruch zwischen *fer. II* und *dominica* unkorrigiert geblieben ist, läßt schließen, daß dieser Teil unbenützt geblieben ist. — Das Gelas. hat *sequente illa feria* und *circa horam diei sextam;* der Ordo rom. VII und *Hittorp* haben *sepu. quarta fieri* und *circa horam III.* Unser Ordo enthält demnach Elemente aus beiden Rezensionen.

gefunden haben. Nur eine unbedeutende Randbemerkung[1]) verrät, daß man überhaupt davon Notiz genommen hat.

Wohl aber feierte man, wie wir sahen, das Skrutinium am Mittwoch der 4. Fastenwoche[2]). Dabei verwendete man, wie es scheint, die Lektionen des Ordo, während die in Rom gebräuchlichen[3]) nur beiläufig und ohne organische Verbindung mit der Messe erwähnt werden[4]). Dazu las man aber jeweils nach den entsprechenden Stücken der Skrutiniemmesse Evangelium, Sekret, Communio und Postcommunio der Tagesmesse, die durch die erwähnten Randbemerkungen notiert sind[5]).

Nach der Oration werden die Katechumenen in die Kirche gerufen, dann zwei Lektionen gelesen[6]), die vier Evangelien an die vier Ecken des Altars gelegt und nach einer Einleitung (*Aperturi*) die Anfänge der vier Evangelien nebst ihren zu Formeln gewordenen Erklärungen verlesen.

Auf eine Einleitung zum Glaubensbekenntnis (*Praefatio symboli: Dilectissimi*) soll ein Akolyt ein Kind auf den Arm nehmen und unter Handauflegung das Symbol rezitieren — zuerst bei einem Knaben, dann bei einem Mädchen; dann wird das Symbol erklärt; ebenso dann das *Pater noster* eingeleitet, rezitiert und erklärt — alles natürlich lateinisch; die Rezitation des Symbolums ist sogar noch lateinisch und griechisch vorgesehen, wobei

---

[1]) Die Benedictio salis ist durch eine Randbemerkung: *Per eum qui uenturus* vor *Proinde* . . . in 2 Teile geteilt f. 34. Ferner steht f. 34v noch eine zweite Salzweihe: *Benedic omnipotens deus hanc creaturam salis* usf.

[2]) Quarta feria uenite.

[3]) Amalarius, De eccl. off. 1. 8.

[4]) Wie bei *Hittorp* S. 31, nur näher der richtigen Stelle.

[5]) Vor der *praefatio symboli* steht f. 49 von gleichzeitiger anderer Hand: *Hic legatur euangelium de feria. Tunc presbyter* (teils einkorrigiert, teils am Rand). Über *Super oblata: exaudi* steht f. 55 am oberen Rand: *Secr. Supplices sequitur.* Neben der *Communio: Amen dico* steht am Rand: *Communio: Lutum fecit . . Sacramentum quod sequitur* (f. 55 f). Neben *Ad compl.: Concurrat* am Rand: *Pateant sequitur* (f. 55 f). S. Anhang I.

[6]) Is 55 2—7 und Col 3 9—17.

der griechische Text, wie nicht anders zu erwarten ist, bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist. Trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß auch diese Teile in liturgischem Gebrauch waren, wie wir ja auch wissen, daß in der Liebfrauenkirche in Bamberg bis ins 17. Jahrhundert am selben Tage (Mittwoch der 4. Fastenwoche) in der Messe die vier Evangelienanfänge samt dem lateinischen und griechischen *Credo* gelesen wurden[1]).

Vor dem Karsamstag sollten noch drei Skrutinienmessen samt den zugehörigen Zeremonien stattfinden. Es ist davon in der Freisinger Handschrift wie bei *Hittorp* nur beiläufig die Rede[2]) und durch nichts ist ein Anhaltspunkt gegeben, daß sie in Freising beobachtet worden wären. Sicherlich aber treffen wir in dem Ordo de sabbato sancto wieder auf wirkliche Geschichte.

Am Karsamstag, *post tertiam horam*, vollzieht sich die alte *Redditio symboli*, indem die Pathen das Vaterunser und das Symbolum rezitieren; in eigener Person drückt der Priester den Täuflingen das Kreuzzeichen auf die Stirne und legt ihnen die Hand auf, indem er den letzten Exorzismus (*Nec te latet*) über sie betet. Dann kommen das *Effeta*, die dreifache Widersage und die Salbung an Brust und Rücken. Nachdem der Tag schon mit einer wirklichen Symbolrückgabe eingeleitet worden war, ist die nach alter Praxis hier treffende *Redditio* auf eine Rezitation durch den Priester selbst, der unter Handauflegung die Reihen der Täuflinge entlang schreitet, zusammengeschrumpft[3]).

Ganz sinnlos ist an dieser Stelle in unserer Handschrift wieder eine Symbolerklärung[4]) eingeschoben, der dann eine Reihe von Fragen über den Glauben folgt nebst umständlichen, ans Symbolum Athanasianum anklingenden Antworten[5]). Es ist klar, daß dieses Stück überhaupt nicht zum Ritus gehört.

---

[1]) S. *Franz*, Rit. v. St. Florian S. 157.

[2]) f. 55v = *Hittorp* S. 41.

[3]) f. 98v = *Hittorp* S. 67.

[4]) f. 99—103v: Haec doctrina apostolica symbolum dicitur usf.

[5]) f. 103v—104v: Item de fide sanctae trinitatis. Item quomodo credis? usf.

Am Abend sammeln sich während der Lektionen die Täuflinge wieder und vereinigt mit solchen, die an den früheren Zeremonien nicht teilnahmen und dieselben jetzt nachholen[1]), ziehen sie zur Taufkapelle, während Kleriker die *litania quina* absingen. Nach der Taufwasserweihe tauft der Bischof selbst einige wenige Kinder, nachdem er zuerst die Angabe des Namens, die dreimalige Glaubenserklärung und hier noch einmal die dreifache Widersage[2]) verlangt hatte. Die übrigen Kinder werden von Priestern und Diakonen getauft. Indem der Priester den einzelnen die Cappa aufsetzt und mit dem *Accipe vestem* schließt der Taufakt. Unmittelbar daran schließt sich Firmung und Kommunion. Die Osterwoche fand ihren Abschluß mit der Ablegung der weißen Gewänder am Samstag vor dem weißen Sonntag[3]).

So verlief möglicherweise der Taufgottesdienst im Freising des 11. Jahrhunderts im hohen Dom. Gesichert ist davon freilich nur das Skrutinium des Mittwochs nach Laetare und der Karsamstagsgottesdienst. Diese Übung dauerte mindestens bis zum Tode B. Ellenharts, vielleicht noch viel länger; doch fehlen für später die Beweise.

Dafür finden wir im folgenden Jahrhundert ungefähr dieselben Gewohnheiten in dem Chorherrenstift St. Florian in dem von *Franz* veröffentlichten Rituale[4]), während nach zwei weiteren Jahrhunderten auch dort der alte Brauch erloschen war[5]). Die Befreiung des alten Ordo von manch veraltetem Beiwerk und die Beschränkung auf die drei ersten Skrutinien am Karsamstag zeigt, daß die Handschrift nicht aus antiquarischem Interesse, sondern für den Gebrauch hergestellt wurde; unverkennbare Spuren[6]) lassen auch auf wirkliche Benützung schließen.

---

[1]) Wobei also ein auf den Karsamstag beschränkter Ritus neben dem großen gebraucht wurde.

[2]) f. 112; die *abrenuntiatio* fehlt bei *Hitt.* p. 75.

[3]) f. 119: die benedictio aquae ad albas deponendas (*Hittorp* S. 80).

[4]) *Adolf Franz*, Das Rituale von St. Florian, Freib. 1904.

[5]) *Franz* l. c. S. 23 in Bezug auf das St. Florianer Rituale des 14. Jahrh.

[6]) L. c. S. 155.

Dabei wurde aber an dem Charakter des alten Ritus nichts Wesentliches geändert; die zwecklos gewordenen liturgischen Erklärungen zu den Evangelienanfängen und zum Pater noster beim großen Skrutinium wurden weggelassen, aus den weggelassenen Skrutinien wurden die umständlichen Exorzismen in den Karsamstags-Frühgottesdienst einbezogen, so daß sich in diesem Denkmal des Überganges bereits der Typus des späteren Mittelalters ankündigt.

Wenn man einer Bemerkung in einem Passauer Ordinarium[1]) Glauben schenken dürfte, hätte eine ähnliche Ordnung noch bis ins 13. Jahrhundert in Passau bestanden. Wahrscheinlich hat aber der Verfasser des Ordinariums lediglich eine alte Notiz kopiert; in einem Passauer Pontifikale des 12. Jahrhunderts, das eine Kopie des Ordo rom. vulgatus darstellen sollte, wurden eben jene Taufvorbereitungszeremonien auf 1½ Seiten zusammengedrängt und das große Skrutinium kaum erwähnt. Ein Augenzeuge dieser Feier hätte es anders gemacht[2]).

Das spätere Mittelalter

In der vorigen Epoche wurden die letzten Versuche gemacht, die altkirchliche Tradition der feierlichen Taufe und bestimmter Taufzeiten gegen die unausbleiblichen Konsequenzen des Dogmas zu schützen. Man hatte die zwei feierlichen Tauftage zur Regel gemacht und nur den Notfall ausgenommen. Das Bedürfnis der Zeit und das Glaubensbewußtsein von der unbedingten Notwendigkeit der

[1]) Ordinarium Pataviense s. XIII aus dem Benediktinerstift St. Paul in Kärnten. Bei feria IV post dom. Laetare steht: Merito autem ebdomada IIII et in IIII feria cathecumini ad christianum nomen accedunt, quia etate mundi IIII^a per regnum Dauid regnum Christi designatur. *Franz,* der l. c. S. 157 die Stelle berichtet, nimmt an, daß das Skrutinium tatsächlich damals stattfand. Schon die symbolische Einkleidung könnte aber eine fremde Quelle vermuten lassen.

[2]) Cod. Vind. Pal. 1817 s. diese Ztschr. Jhg. 1913 S. 764 Nr. 5 f. 18 heißt es: Memorata quarta feria apud cultores ecclesiae in apertione aurium dicitur. Eadem die agitur scrutinium tertium quod maximum est inter septem scrutinia. Eadem die tanguntur aures et nares catecuminorum.

Taufe hat aber über Herkommen und Kirchengesetz gesiegt. Schon zu Karls Zeiten hat sich ein Rhabanus Maurus gegen das unverständige Festhalten an den alten Taufzeiten ausgesprochen[1]). Nun bedurfte es keiner Synodalbeschlüsse mehr, um die neue Ordnung herbeizuführen. Die Taufe hat von selbst aufgehört, eine Feier der Gemeinde zu sein; sie wurde von Fall zu Fall gespendet. Wie ihr Platz auf die Dauer nicht mehr das Missale oder der Karsamstagsordo sein konnte, sondern das Manuale für die Sakramentenspendung, so war sie aus einem öffentlichen Gottesdienst zu einer privaten seelsorglichen Handlung geworden, und ihre Bedingungen und Formen mußten sich demgemäß ändern.

Jedoch hat sich die Umwandlung der Praxis nicht plötzlich vollzogen und Reminiszenzen an die alte Ordnung haben sich noch lange erhalten. Zunächst blieb der Karsamstag noch der offizielle Tag für die feierliche Taufe[2]). Eine Übergangsform sahen wir in dem eben besprochenen Rituale von St. Florian, wo schon ein Teil der sonst früher treffenden Zeremonien auf den Karsamstag verlegt ist. Der ganze Ritus vollzog sich am Karsamstag nach dem Ordo, der in Freising um die Wende des 11. und 12. Jahrh., wohl gleichzeitig mit dem größeren Ritus in Gebrauch war[3]). Die üblichen Vorbereitungszeremonien, Fragen und Exorzismen gehen der Karsamstags-Wachsweihe und Feuerweihe voran; dann folgt die Prozession zum Baptisterium, die Taufwasserweihe und was sonst der Taufe unmittelbar vorangeht und folgt[4]). Acht Tage darauf geschah die feierliche Ablegung der weißen Kleider[5]). Diese Zusammenstellung war nicht neu;

---

[1]) Ep. Fuld. fragm. 16 S. 522.

[2]) Ein Teil der hier zu besprechenden Ordines entstand noch in der eben behandelten Epoche; weil sich aber aus ihnen vornehmlich der spätmittelalterliche Typus herausgebildet hat, gliedern sie sich besser in diesen Zusammenhang ein.

[3]) C. l. m. 6427 f. 116v—128.

[4]) Einem ähnlichen Ritus wird der Klagenfurter Kod. 6/4 s. XII gedient haben, der die beiden Teile der Taufe vollständig getrennt enthält (f. 4v und f. 19).

[5]) L. c. f. 129.

schon in der karolingischen Zeit kam sie vor[1]). Jetzt war sie zur Regel geworden. In unserem Gebiet gehört hieher das Salzburger Rituale des 11. Jahrhunderts[2]) und wohl auch die aus derselben Zeit stammende Weihenstephaner Taufe[3]).

Kürzer zusammengedrängt ist der gleichzeitige Ordo im Rituale von Ober-Altaich[4]) und im Wesentlichen auf gleiche Weise spendete man in den folgenden Jahrhunderten die Taufe, solange sie überhaupt noch feierlich am Karsamstag vollzogen wurde. Jetzt ward sie auch von der Wachs- und Feuerweihe getrennt und nicht mehr an bestimmte Stunden gebunden, sondern lediglich noch durch die eingeschobene Taufwasserweihe und die dazugehörige Prozession mit feierlichem Charakter ausgezeichnet. Im 11. Jahrh. konnte die Karsamstagstaufe noch als allgemeine Sitte bezeichnet werden[5]). Ordines aus dem 12. Jahrhundert stehen im Rituale von St. Zeno[6]) und in einem Salzburger Graduale[7]). Es handelt sich aber bereits um keine allgemeine Taufe mehr. Während früher der Bischof eine beschränkte Zahl von Kindern taufte, und die übrigen den Priestern und Diakonen überließ[8]), sollten jetzt überhaupt nur noch ein oder zwei Kinder, oder doch nur ganz wenige getauft werden, um noch die Erinnerung an die alte Sitte festzuhalten[9]). So wird es gemeint sein, wenn in Kl.-Indersdorf noch im 14. Jahrhundert die Taufe

---

[1]) Von den bei *Martène* mitgeteilten Riten entspricht dem beschriebenen am meisten die Taufe des Pontifikale von Poitiers s. IX/X, *Mart.* I S. 181; in der Anordnung ähnlich ist auch der Ordo S. 194 (vor 1032).

[2]) C. Vind. Pal. 1830.

[3]) C. l. m. 21587 f. 1—9v; zwischen f. 5 u. 6 ist eine größere Lücke, durch die es zweifelhaft bleibt, ob der Ordo nicht unterbrochen war.

[4]) C. l. m. 9563 f. 28 ff. S. Einleitung Jhg. 1913 S. 771 Anm. 1.

[5]) Micrologus c. 53.

[6]) C. l. m. 16401.

[7]) Handschr. im Stift St. Peter in Salzburg a IX 11.

[8]) S. o. bei der Beschreibung des Ritus in c. l. m. 6425 u. ö.

[9]) Salzburg, St. Peter a IX 11 f. 118v in Bezug auf die Pfingstvigil,

am Karsamstag gefeiert wurde[1]), und es wird eine Reminiszenz aus alter Zeit sein, wenn noch später die Ostervigil, Ostern, *per octavam* und die Pfingstvigil zur Taufwasserweihe und demnach auch zur Taufe vorgeschrieben waren[2]). Im 15. Jahrh. ist sie noch in den gedruckten Agenden von Passau (1490 und 1514)[3]) und Salzburg (1496 und 1511)[4]) sogar für die Pfingstvigil[5]), freilich wieder bloß für 1 oder 2 Kinder vorgesehen[6]). In den übrigen gedruckten Agenden unseres Gebietes ist von einer Karsamstagstaufe keine Rede mehr[7]), nachdem sie schon im 13. und 14. Jahrhundert in Vergessenheit geraten war[8]). Endlich blieb auch die immer noch eingeschobene Taufwasserweihe weg[9]), die denn in keinem unserer gedruckten Ritualien in den Taufritus eingegliedert ist.

Erst spät hat man sich in der Salzburger Kirchenprovinz entschlossen, das Recht, zu taufen, unter den entsprechenden Voraussetzungen allen zuzugestehen. Wir sahen, wie die Pfarrer die ordentlichen und beinahe ausschließlichen Träger dieses Rechtes wurden[10]). Von einer Taufe durch Laien war lange nicht die Rede. Selbst im Notfall mußte der Priester geholt werden und nur, wenn keiner zu erreichen war, durfte ein Laie das Sakrament spenden[11]). Die Vorschriften der Mainzer Synode von

---

[1]) C. l. m. 7773; im c. l. m. 21004 werden an den Taufzeiten unum vel plures getauft. [2]) C. l. m. 21004 f. 7.

[3]) Ag. Pat. 1490, Neudr. 1514ᵛ. f. 87 (nach dem Neudruck zitiert).

[4]) Ag. Salisb. 1496 f. 61ᵛ; Neudr. 1511.

[5]) In Salzburg l. c. f. 73; l. c. f. 97ᵛ. [6]) Ag. Pat. f. 87ᵛ.

[7]) So in den Agenden von Freising 1484 und Regensburg 1491.

[8]) So geschieht in den codd. l. m. 831, 23060, 23061, 2776 am Karsamstag der Taufe keine Erwähnung mehr. Ebenso erscheinen die Taufordines ohne Erwähnung des Karsamstags, so schon l. c. 9563 und 21587 (s. XI), 16401 (s. XII), die wohl sicher noch für den Karsamstag berechnet waren. Ferner 21004 u. a.

[9]) Von s. XV an: so zB. codd. l. m. 2775, 2776, 23329.

[10]) S. o. S. 2.

[11]) Statut. Frisac. 1337 *Dalham*: Conc. Salisb. 154: Ne alicuius anima de medio populi sui pereat propter defectum lavacri salutaris, in virtute sanctae obedientiae prohibemus, ne sacerdos difficultatem aliquam vel moram ingerat, cum fuerint ad baptizandum infantes requisiti.

1261, welche den Laien Anweisungen für die Nottaufe gab, wurde in Salzburg erst auf der Provinzial-Synode von 1418 publiziert, und es verging fast das ganze 15. Jahrhundert, bis die einzelnen Diözesen der Provinz ihrerseits auf Diözesansynoden und in ihren Ritualien dieselben Anweisungen brachten[1]). Die der Nottaufe anhaftenden Mängel wurden jetzt nicht mehr durch Handauflegung, sondern durch Nachholung der Zeremonien, bes. der Salbungen ergänzt.

Mit diesen Veränderungen war in mancher Beziehung der Willkür die Tür geöffnet. Gebühren für die Spendung der Taufe zu verlangen, war einst verpönt.[2]) Im ausgehenden Mittelalter hielt man zwar noch immer an der alten Regel fest; aber es galt jetzt für die Spendung der Sakramente im allgemeinen, daß freiwillige Gaben, oder hergebrachte Leistungen, die in freiwilligen Gaben ihren Ursprung hatten und zum Unterhalt des Klerus dienen mußten, in jenes Verbot nicht mit eingeschlossen sein sollten[3]). Ja, es konnte sogar durch kirchliche Zensuren dazu angehalten werden[4]), und aus der Erlaubnis wurde schließlich ein Befehl gemacht[5]).

Quod si per alicuius negligentiam, quod absit, periculum sit subsecutum, contra ipsum tanquam contra ipsius homicidam animae praecedemus. Verum tamen in necessitate, propter mortis periculum et periculosam abs ntiam sacerdotis ipsi laici possint infantulos baptizare.

[1]) Syn. Mainz 1261 c. 4 steht bei *Mansi* 23,1073, *Hardouin* 7,546; die Prov.-Syn. von Salzburg 1418 c. 28 bei *Dalham* S. 183. Erst 1440 kam Freising: c. 17 *Hartzheim* V 276, *Meichelbeck* II 2,263; Passau erst 1470 c. 29 *Hartzheim* V 483; erneuert auf der Diözesan-Synode in Freising 1480 *Hartzheim* V 520 und der Prov.-Syn. in Mühldorf 1490 c. 32 *Dalham* 258.

[2]) S. *Regino:* Notitia quid episcopus . . . 20 S. 21.

[3]) Diöz.-Syn. von Salzburg 1420 c. 7 *Dalham* 193.

[4]) Ebd. . . . ad quas (consuetudines) etiam observandas superioris officii laici ecclesiastica possunt censura compelli. Ähnlich Diöz-Syn. in Freising 1480 *Hartzheim* V 514: permittimus expost exigi, etiam cum imploratione officii iudicis quantitatem in talibus ex consuetudine debitam, und zwar (in erster Linie) pro reconciliatione penitentium aut pro administratione alicuius sacramenti vel aliquorum sacramentalium.

[5]) Prov.-Syn. zu Mühldorf 1490 c. 8 *Dalham* 249: . . .ad quam

Bei der großen Freiheit des einzelnen Seelsorgers konnten sich die Standesunterschiede stark geltend machen. Wurden uneheliche Kinder zur Taufe gebracht, so hat man besondere Gebühren erhoben. Der Kärntner Klerus suchte ein Verbot dieser Unsitte durchzusetzen[1]), wie sich auch eine Passauer Synode damit beschäftigte[2]). Um nicht verborgene Sünden ans Licht zu bringen, sollte auch die Frage nach dem illegitimen Vater unterlassen werden[3]). Ebensowenig sollten aber Bessergestellte durch Haustaufen bevorzugt werden; eine Regensburger Synode hat 1377 dagegen angekämpft, ohne aber distinguierte Persönlichkeiten treffen zu wollen[4]); eine spätere Synode verlangt dafür sogar in jedem einzelnen Fall die Erlaubnis des Bischofs[5]); in Brixen hat man jedoch für *nobiles et alii potentes* auch ferner eine Ausnahme gemacht[6]).

Der Platz für die Taufe war vielmehr, geradeso wie früher, durchaus die Kirche, wo sich ein Teil vor der Türe, ein Teil beim Taufbrunnen vollzog. Man hat sich indes darüber oft hinweggesetzt und die Taufe in der Sakristei oder gar in schmutzigen und untergeordneten Nebenräumen gespendet[7]). Wenn möglich vormittags und

---

laicos h o r t a m u r et quantum de iure est, astringi et compelli v o l u m u s.

[1]) Avisamenta archidiaconi et cleri archidiaconus Karinthiae zum Salzburger Prov.-Konzil 1456, *Dalham* 237: Item quod de baptismo basthardis et spuriis ac aliis illegitime natis conferendo pecunia non exigatur.

[2]) Passauer Diöz.-Syn. 1470 c. 30 *Hartzheim* V 483: Nec debet consuetudo variari in legitimis natis cum parentum peccatum non obstet ipsis natis.

[3]) Ebd.

[4]) Can. 23 Mon. Boica XV 604.

[5]) Diöz-Syn. in Regensburg 1588 *Hartzheim* VII 1062.

[6]) Obsequiale des B. Melchior, s. diese Zeitschr. 1913 S. 778 Nr. 17).

[7]) Formula reformationis 1562 bei *Knöpfler,* Die Kelchbewegung in Bayern, München 1891, Aktenstücke S. 47: Sunt etiam pueri in templo et in sacra aede baptizandi: cum vero nimius rigor hyemis eos in ecclesiis baptizari nonnunquam prohibeat, posthac in baptismi reverentiam non in sordidis aedituorum hypocaustis, sed purioribus

nüchtern, wenigstens nicht gerade nach der Mahlzeit, sollte sie vollzogen werden[1]).

Eigentliche Taufkapellen haben sich in unserem Gebiet selten als solche erhalten. Man taufte über Taufsteinen und Schüsseln, wie heute. Früher hatte man sich oft mit Holzschäffern begnügt; die Abbildungen in der Handschrift des Wessobrunner Gebetes[2]) und im Lambacher Rituale[3]) lassen sich mit ihren Fugen und Ringen nicht anders deuten; wenn man sich an solch bedeutenden Orten mit Holzgefäßen begnügte, dann läßt sich leicht ermessen, daß steinerne Taufgefäße keineswegs zu dem regelmäßigen Inventar einer Pfarrkirche gehörten. Es haben sich denn auch verhältnismäßig sehr wenige solcher Gefäße aus romanischer, noch viel weniger aus der gothischen Zeit erhalten. Erst die Renaissance hat viele bayrische Kirchen mit Taufsteinen geschmückt[4]). Über ihre Stellung hat sich hier keine ältere Vorschrift erhalten. Es scheint, daß man der Nachahmung protestantischer Sitte entgegentreten wollte, als man 1616 in Salzburg verordnete, daß die Taufsteine aus der Mitte der Kirchen entfernt und links vom Eingang aufgestellt werden sollten[5]).

---

et mundioribus semper locis et ante meridiem, si tamen per necessitatem liceat, baptizari debent.

[1]) Ebd.

[2]) C. l. m. 2205, vor 814; Abb. b. *Sighart*, Gesch. der bild. Künste in Bayern I 50.

[3]) Abb. bei *Franz*, Das Rituale v. St. Florian Tafel 3.

[4]) Ein ehernes Taufbecken könnte mit einer Notiz des 10./11. Jahrh. gemeint sein, wonach Werinher von Tegernsee ein „*lavacrum*“ aus Erz gegossen habe: Mon. ad. hist. monast. Teg. bei *Petz*, Anect. VI S. I 118. Jedoch spricht *Regino* § 8 von einem Wassergefäß zum Händewaschen des Priesters, § 36 von einem Weihwassergefäß, § 54 vom Taufbecken. — Über erhaltene Taufbecken s. *Otte*, Handb. d. kirchl. Kunstarchäologie I 311 (5. A. 1883) und zerstreute Notizen in den Textbänden der „Kunstdenkmäler Bayerns“.

[5]) Statuta generalia visitationis Salisburgensis 1616 tit. 2 c. 2 *Dalham* 603: Baptisteria in ecclesiarum medio erecta, qua commode possunt transferantur, vel, illis sublatis, nova ex marmore vel petra solida cum operculo seu turricula, quae in medio dividi seu aperiri possit, in ecclesiae ingressu ad sinistrum latus erigantur et cancellis

Für den Verschluß des Taufsteins wird in der Regel als Grund die Reinhaltung desselben und die Gefahr der Entehrung angegeben[1]). Man machte damit aber zugleich manchem Aberglauben ein Ende. Besaß ein altes Weib „den tauff", dann meinte sie, „das sie hab den Haan ertanzt"[2]). Diese Zauberei soll allgemein verbreitet gewesen sein.

Man war gewohnt, zur Taufe eine Mehrzahl von Pathen heranzuziehen[3]), was wegen der sich vor dem Tridentinum weit ausdehnenden geistlichen Verwandtschaft oft zu Verwicklungen führen mußte[4]). Bis zu 12 „Gevattern" hat man gesucht; Berthold von Regensburg tadelt diese Sitte vor allem, weil dadurch die Taufe oft weit hinausgeschoben wird[5]); er berührt aber auch das unedle Motiv, das die Regensburger Synode von 1377 offen ausspricht, daß man die Sakramente zum Vorwand gebraucht, um die Habsucht in neuer Weise zu befriedigen[6]). Die Salzburger Synode v. 1420 kämpft gegen diesen Brauch; aber in der

muniantur. (*Hartzheim* t. IX 267). Das Tridentinum schrieb lediglich einen „geziemenden Platz" dafür vor.

[1]) Syn. prov. Salisb. 1418 c. 28, *Dalham* 183. Vgl. Syn. Colon. 1281 *Hartzheim* III 661; Syn. Mogunt. 1310 c. 104 *Hartzheim* IV, 204 (de custodia eucharistiae) *Hefele* VI 501.

[2]) Dr. Hartlieb (der Leibarzt Hg. Albrecht von Bayern) in seinem Buche „allen verboten kunst, unglaubens und der Zauberei" 1455: „Welichs alt weib mag gehaben den tauf die maint si hab den Haan ertanzt". S. *Grimm*, Mythologie LXI; Wörterbuch IV, II, 161e: *Schmeller*, bayerisches Wörterbuch (2. A.) I 1114: *Franz*, Die kirchl. Benediktionen I 53.

[3]) So auch in dem weitverbreiteten 1255 entstandenen Manuale parochialium sacerdotum, das u. a. auch in Landshut 1513 gedruckt wurde.

[4]) *Silbernagl*, Lehrb. d. k. Kirchenrechts (4. A.) S. 500 Anm. 28.

[5]) Berthold v. Regensburg, hgg. v. *Pfeiffer* (Wien 1862) I 32: Ez wellent eteliche zwelf gevatern haben zur einem kinde, eteliche niune, eteliche sibene, eteliche fünfe. An eine hâstû gar genuoc, an zwein gar vil, an drîn gar unde gar ze vil . . . Unde daz râtent die tiuvol mit ganzem flîze, daz man ez ûf schiebe unz daz niun gevatern dar zuo komen. Über Bertholds Aufenthaltsorte s. *Pfeiffer* I S. XII u. XVI.

[6]) Syn. Rat. 1377 c. 23 Mon. Boica XV 604: Quorumdam avariciam restringere cupientes, qui pretextu Sacramentorum nouos auaricie modus adinueniunt . . .

Erkenntnis, ihn nicht ganz beseitigen zu können, suchte man dahin zu wirken, daß man sich mit zwei Pathen, einem Mann und einer Frau begnügte[1]). Über die entstandenen Verwandtschaften solle das Volk aufgeklärt werden[2]). Während aber in den Salzburger Agenden noch im 16. Jahrh. von mehreren Pathen die Rede ist, hat man durch Synodalbestimmungen schließlich die Beschränkung auf einen Pathen angestrebt[3]).

Die Namen sind bis ins 13. Jahrh. fast durchwegs deutsch und ohne Beziehung zur Bibel oder zur Heiligengeschichte. Die selten vorkommenden biblischen Namen sind zum größten Teil dem alten Testament entlehnt; die Träger von neutestamentlichen Namen sind in der Regel Kleriker und Priester, wohl solche, die schon als Kinder der Kirche übergeben worden waren[4]). Als aber auch im Volk die christliche Namengebung durchgeführt war, war meist nicht der Name des Pathen maßgebend, vielmehr wurden und werden noch heute vielfach die Namen der Kirchenpatrone oder Tagesheiligen gewählt[5]).

Im Ritus selbst erwecken nur einzelne Züge einiges Interesse.

---

[1]) Syn. dioec. Salisb. 1420 c. 14 *Dalh.* 195; für *non tantum viro* ist *uno tantum viro* zu lesen.

[2]) L. c.

[3]) Syn. Frising. 1480 *Hartzheim* V 524: Syn. Ratisb. 1512 *Hartzh.* VI 96. Anderwärts batte man dasselbe schon viel früher verlangt, wie in Metz 888, Eichstädt 1447. Daß man in Salzburg durch Dispensen die alte Sitte weiterführte, zeigen die Avisamenta archidiac. et cleri archid. Karinthiae zur Prov.-Syn. in Salzburg 1456 *Dalham* 237: einer solle Pathe sein: inhibeatur quoque archidiaconibus, decanis et ceteris presbyteris curatis, ne contra huiusmodi statutum dispensent sec. favorem et suae libitum voluntatis.

[4]) S. die Urkunden bei *Meichelbeck*, Hist. Fris.

[5]) Vgl. *F. X. Hartmann,* Sitten und Gebräuche in den Landgerichtsbezirken Dachau und Bruck bei d. Geburt, d. Hochzeit u. d. Tod: Obb. Archiv 35 (1875/76) S. 201. — Die Arbeit von P. *Gottfried Frieß:* Die Patrone u. Taufnamen des Erzherzogtums Österreich u. d. E. in hist. Entwicklung (Programme 1902 u. 1903 des k. k. Obergymnasiums in Seitenstetten N.-Ö.) war mir leider nicht zugänglich.

In dem ältesten in Freising eingeführten gedruckten Obsequiale[1]) vollzieht sich die Exsufflatio *„in modum crucis“*, einer Form, welche auf die Lombardei weist, wo sie zur selben Zeit in Lodi, später auch in Mailand auftaucht[2]), und am Anfang des 17. Jahrhunderts auf einem ganz andern Weg wieder in Bayern Eingang findet[3]). — Es kommt auch vor, daß die Exsufflation an verschiedenen Stellen desselben Ordo ebenso wie die Salbung an Brust und Schulter zweimal vorgenommen wird[4]).

Eine Eigenart deutscher Kirchen[5]) ist beim *Epheta* die Vermischung des Speichels mit Staub in Nachahmung von Joh 9,6. Sie steht bereits in einem aus der Salzburger Provinz stammenden Rituale von 1310[6]). Ende des 15. Jahrhunderts war sie in Salzburg und Brixen[7]), aber auch anderwärts[8]) Brauch, und hat sich im folgenden Jahrhundert erhalten und auch auf Passau übertragen[9]).

[1]) Ausg. von 1484 und den Neudrucken.

[2]) Aus Lodi c. 1500 bei *Martène* l. c. I S. 198 Ordo XV: . . exsufflet tribus vicibus in ore infantis in modum crucis. Im Rituale des Kard. Caesar Montius v. Mailand (1635--1650), s. *Martène* l. c. I 213 Ordo XX. Die Form erinnert an das *halet ad modum crucis* einiger anderer Ritualien, das sich auch im Rituale Pauls V findet. S. u. S. 33 Anm. 7.

[3]) S. u. S. 32.

[4]) C. l. m. 17028 aus Kl. Scheftlarn, 14. Jahrhdt.

[5]) *Martène* I 36 (Cap. I art. 6 n. 17) spricht von *quibusdam Germaniae ecclesiis.*

[6]) Cod. St. Paul Hosp. 27 4.36. f. 3v; s. o. Einleitung diese Ztschr. Jhrg. 1913 S. 774 Nr. 32.

[7]) Ag. Salisb. 1496 (1511) f. 85v; Libellus agendarum 1557 f. 48: Jam accipiat modicum de sputo oris sui sacerdos, addito modico luto ad pollicem dextrum. Vgl. f. 34v. Obs. Brix. f. 50v (erste Ausgabe).

[8]) C. l. m. 22041 f. 33v aus Kl. Wessobrunn. Bamberger Agende 1491, s. *Brenner*, Geschichtliche Darstellung I 111. Agenden von Meißen 1512 (*Schönfelder*, Liturgische Bibliothek I 31): *sputum et terra.* und Naumburg 1502 (Ebd. I 52): *lutum cum sputo.* Ferner in Linköping (Schweden) 1525 bei *Freisen*, Manuale Lincopense . . S. 16: *tangens de humo* ohne *sputum.* Auch in Frankreich scheint der Brauch nicht unbekannt gewesen zu sein; s. u. S. 35.

[9]) Actus sacerdotalis 1587 f. 55v und 72.

Vereinzelt findet sich dabei auch eine Berührung der Zunge, ein Brauch, der ursprünglich wohl nicht auf Mc 7,33 wegen des Vorbildes bei der Taubstummenheilung Jesu[1]), sondern auf einen Lesefehler zurückzuführen ist[2]).

Zu dem *Credo* und *Pater noster* gesellte sich in Salzburg, Freising und Passau das *Ave Maria*, und 1557 kam in der Metropole sogar das uralte *Credo* in Wegfall, so daß nur noch *Pater* und *Ave* rezitiert wurden[3]).

Nach einem Indersdorfer Rituale des 14. Jahrhunderts muß beim *Pater* und *Credo* noch wie vor vielen Jahren ein Akolyth dem Täufling die Hand auflegen, und nur in Ermangelung eines solchen sollte es der Priester tun[4]).

Wie man sich vor zwecklosen Wiederholungen überhaupt nicht scheute[5]), so wurden ganz besonders die Fragen gehäuft. In den gedruckten Freisinger und Regensburger Agenden wiederholte sich die Frage nach dem

---

[1]) So *Dölger*, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 132.

[2]) ZB. in Cod. (cart.) mscr. 133 der Münchener Universitätsbibliothek, s. XV, aus dem Minoritenkloster in Landshut: f. 159v heißt es: ad dexteram aurem: Effeta quod est adaperire; ad nares: In odorem suavitatis; a d l i n g w a m: Tu autem effugare dyabole; ad sinistram aurem: Appropinquavit enim regnum dei. Der ganze *Ordo qualiter cathesisentur infantes* (f. 158v—161) ist nebst dem folgenden Ritus der Krankenölung aus cod. membr. 108 derselben Bibliothek (s. XIII) abgeschrieben, so daß in cod. 108 sicher dieselbe Stelle gestanden ist. Die Berührung der *lingua* hatte aber schon das Rituale von St. Florian s. XII und dementsprechend auch das des 14. Jahrhunderts (*Franz* l. c. S. 59 Z. 18 und S. 162); im Rituale von St. Florian ist aber nur von der Berührung des r e c h t e n Ohres, der Nase und der Z u n g e die Rede. Offenbar hatte die Vorlage des Schreibers in St. Florian *ad sinistram*, das abgekürzt leicht für *linguam* gelesen werden konnte.

[3]) Libellus agendorum 1557 f. 47.

[4]) C. l. m. 7773.

[5]) S. o. betr. *Exsufflatio* und Salbung! Vgl. die homiletische Verwertung durch Berthold von Regensburg bei *Pfeiffer* I 32: Nu seht ir unde hoeret daz wol: swenne ein priester ein kind toufen wil, sû stêt er unde liset und liset unde beswert und beswert unde segent und segent und segent.



Namen des Kindes, vielleicht nicht ohne Absicht, nicht weniger als siebenmal[1]).

Charakteristisch für den Taufritus des späteren Mittelalters ist die Einschiebung eines Abschnittes aus dem Evangelium, und zwar meist Mat 19,13—15, seltener die Parallelstelle Mk 10,13—14[2]), vereinzelt Luk 18, 15—16[3]). Das Evangelium „Lasset die Kleinen zu mir kommen", hätte keine schönere Verwendung finden können. Eine Evangelienlesung an dieser Stelle war zwar nicht neu. In Taufriten des 9. und 10. Jahrhunderts schloß die Taufvorbereitung mit dem Evangelium ab, welches im Ordo Romanus VII und im Gelasianum bei der ersten Skrutinienmesse am Mittwoch der 3. Fastenwoche gelesen wurde (*Confitebor tibi.* Mt 11,25 ff)[4]). An dessen Stelle findet sich bei uns das Evangelium der Kinder zum ersten Mal im 11. Jahrhundert im Rituale von Ober-Altaich[5]), und bald in allen Diözesen der Provinz[6]).

Soweit noch die Taufe feierlich an den bekannten

[1]) Vgl. die Bamberger Gewohnheit bei *Brenner* l. c. I 114 f.

[2]) Die Markusstelle steht c. l. m. 21004 s. XIV, aus Freising oder jedenfalls aus der Salzburger Provinz stammend; ferner im Salzburger Libellus agendorum 1557; in Ermeland (s. *Franz*, D. Rit. v. St. Florian S. 162); in Augsburg (*Höynck* S. 124); Münster c. 1500 (D. ält. Ag. d. Bt. M. S. 38); Köln c. 1485 (*Schönfelder* l. c. I 89); Schwerin 1521 (ebd. I 16 und 19).

[3]) Rituale s. XIV in der Salzburger Studienbibliothek V 2 F 61. S. diese Ztschr. Bd. XXXVII (1913) S. 773 Nr. 31.

[4]) So in drei bei *Martène* mitgeteilten Riten: I 178 im Sakramentar von Gellone (c. 800): I 184 im Sakramentar von Chelles, Diöz. Paris (c. 900); und I 188 im Sakramentar aus St. Germain-des-Près (c. 900); Sämmtliche Cap. I art. 18 (ordo 7, 10 und 11).

[5]) C. l. m. 9563.

[6]) Im 12. Jahrh. in St. Zeno (bezw. bei den „Domfrauen" in Salzburg) c. l. m. 16401; in St. Florian (*Franz* l. c. S. 59 Z. 13 und S. 66 Z. 38); und cod. 6/4 in Klagenfurt f. 7; im 14. Jahrhundert in Indersdorf c. l. m. 7773, u. s. f. Ferner in den gedruckten Ritualien, überall mit Auflegung der Stola, wobei auf die Stirn und die Brust oder auch auf den Mund das Kreuz gedrückt wurde. — In St. Florian wurde gleich nach dem Evangelium das *Epheta* eingeschoben (*Franz* l. c. S. 59 und 162), und diese Stellung noch im 14. Jahrh. beibehalten.

Tauftagen gespendet wurde[1]), verband sie sich mit der Taufwasserweihe, die deshalb hier kurz berührt werden soll. Der Zug zum Taufstein, der Umgang um denselben[2]) und der Rückweg wurde (in der Regel an der Pfingstvigil, seltener am Karsamstag) statt mit der Allerheiligenlitanei mit dem Hymnus *Rex sanctorum angelorum* begleitet[3]). Während die Taufe dann längst aus dem Rahmen der Liturgie an den beiden Vigiltagen herausgetreten war, wurde dieser Taufhymnus immer noch bei der Wasserweihe gesungen. Er ist deswegen von besonderem Interesse, weil er in den Handschriften unter dem auffallenden Namen *Letania norica* vorkommt. In der Salzburger Provinz ist das ganze Gebiet eingeschlossen, das früher als Norikum gegolten hat. Aber nicht bloß in Norikum, sondern auch in den alamannischen Bistümern war der Hymnus verbreitet[4]) und Ratpert von St. Gallen († nach 884) war vielleicht sein Verfasser[5]). Öfters als an Ostern kam er an der Pfingstvigil in Anwendung[6]). Er findet sich schon im 10. Jahrhundert und erhält sich bis zur Einführung des vermeintlichen oder wirklichen Rituale romanum[7]). Die Bezeichnung Letania norica muß außer-

---

[1]) S. o. S. 13.

[2]) In Passau wurden die sieben Umgänge um das Baptisterium durch 7 Steinchen gezählt, die an den Rand des Taufbeckens gelegt wurden und von denen bei jedem Umgange eines weggenommen wurde: Ag. Patav. 1490, Neudruck 1514 f. 83. In Freising wurde an Pfingsten neunmal um den Taufbrunnen gezogen: Obs. 1494, Neudr. 1569 f. 61v.

[3]) In Passau von 2 Chorknaben vorgetragen: St. Paul Hosp. 25. 4. 29 (s. XII) f. 81.

[4]) Die bei *Drewes* und *Blume*, Analecta hymnica L 242 verzeichneten Handschriften zeigen, daß er fast ausschließlich in Süddeutschland verbreitet war. In Augsburg wurde zu Ehren des hl. Ulrich und in St. Gallen z. E. des hl. Gallus noch eine besondere Strophe eingeschaltet (*Höynck* l. c. 218 und *Mone*, Lat. Hymnen I 184).

[5]) Bei *Drewes* und *Blume* l. c. als *Dubius* bezeichnet; von *Mone* l. c. 184 dem Ratpert abgesprochen.

[6]) Das Gegenteil behauptet *Mone* l. c. 184.

[7]) In unserem Gebiet zuerst c. l. m. 9563 aus Ober-Altaich; im 12. Jahrh. Rit. S. Flor., *Franz* l. c. S. 63 Z. 31; S. 64 f; im

halb dieses Gebietes entstanden sein und ist durch den sog. römischen Ordo (Ordo rom. vulgatus) in die liturgischen Bücher eingeführt worden. In auswärts entstandenen[1]) und in einheimischen älteren[2]) Handschriften finden sich denn auch nur Hinweise darauf, daß manche die Allerheiligenlitanei durch die sog. norische Litanei ersetzen. — Die Allerheiligenlitanei selbst wurde zuweilen so gestaltet, daß sie für Taufe und letzte Ölung zugleich brauchbar wurde, und das Nichtzutreffende gestrichen werden konnte[3]).

Ziemlich spät vollzog sich hier im Vergleich zu anderen Gegenden[4]) die Umwandlung der alten Immersionstaufe in die jetzt gewohnte Art. In allen den ersten Druckausgaben vorangehenden Riten ist durchaus nur von der Untertauchung die Rede, wenngleich das, was man damit bezeichnete, nicht immer die reine Immersion gewesen sein wird; bei der Taufe der Erwachsenen hatte man schon frühe beides verbunden[5]) und es war kein Grund, warum bei Kindern grundsätzlich anders verfahren werden sollte.

Graduale in der Stiftsbibliothek St. Peter in Salzburg a IX 11 f. 118v; im 13. Jahrh. c. l. m. 831 aus Freising oder der Salzb. Provinz; im 14. Jahrh. c. l. m. 23061 aus Regensburg. Ferner in sämtlichen gedruckten Ritualien der Provinz.

[1]) Im eben zitierten Graduale in St. Peter in Salzburg heißt es in Bezug auf den Pfingstsamstag f. 118v: Finitis lectionibus descendendum est ad fontem . . . decantando letaniam, quam Romanus ordo noricam appellat: Rex s. a. In der Tat steht diese Bezeichnung *Hittorp* l. c. S. 82b: Aliqui canunt Litaniam noricam R. s. a. Ebenso in dem aus Augsburg kommenden, in Wirklichkeit aber fränkischen c. l. m. 3917 f. 4.

[2]) Passauer Pontifikale s. XII Cod. Vind. Pal. 1817 f. 73.

[3]) In den erwähnten Landshuter Handschriften der Münchener Universitätsbibliothek n. 108 (s. XIII) und 133 (s. XV) steht nacheinander Ut fontem istum benedicere et conservare digneris te rogamus audi nos. Ut infirmum istum benedicere digneris t. r. a. n.

[4]) *Brenner*, Geschichtl. Darstellung I 42 ff.

[5]) *Brenner* l. c.; s. ferner die „Judentaufe“ c. l. m. 2205, und das Beispiel, das durch die typische Darstellung der Taufe Christi im Jordan gegeben war (*J. Strzygowski*, Die Iconographie der Taufe Christi, München 1885); ferner *Walafrid Strabo*, De rebus eccl. c. 26 MSL 114,959.

Im ersten Freisinger Rituale erscheint die Untertauchung als eine hergebrachte Gewohnheit, mit welcher ohne einleuchtenden Grund nicht gebrochen werden sollte[1]). Ähnlich wird in Salzburg um 1500 die alte vor der neuen Weise bevorzugt[2]). Im allgemeinen bestanden aber die Sitten des ein- oder dreimaligen Untertauchens, Besprengens oder Übergießens neben einander[3]). Während aber bereits die Regensburger Synode von 1512 nur noch von der *Infusio* redet[4]), behalten die Ritualien noch lange die alte Vorschrift bei, und in Freising verzichtet zuerst das Rituale von 1673 auf den alten Ritus und sieht wie das Rituale Romanum die Untertauchung nur noch für die Bischofstaufe vor[5]). Was die Regel war, zeigt am besten das Ergebnis der Visitation von 1560 (bezw. 1558), wo auf sehr vielen Seiten zu lesen ist „Baptismus in aim Fleschl" oder „Baptismus in aim Kriegl"[6]). Dabei hat man, nach den meisten früheren und späteren Bildern, fast stets die hohle Hand zum Übergießen gebraucht[7]); Taufgefäße, wie die schöne, alte, einst einem Jagdhorn angehörige Elfenbeinarbeit des Münchener Nationalmuseums[8]) haben zu den seltenen Ausnahmen gehört.

---

[1]) Obsequ. 1484 Neudr. 1569 f. 10v . . . consuetudo tamen introducta sine notabili (statt conabili) et evidenti causa non est infringenda.

[2]) Ag. 1496 (1511) f. 87.

[3]) So auch im Salzburgischen Libellus agendorum 1557 f. 51v und selbst noch in dem im nächsten Kapitel zu besprechenden Pastorale von Passau (1608) und Freising (1612). Die Passauer Synode von 1470 c. 30 (*Hartzh.* V 483) will, daß man sich nach dem örtlichen Herkommen richte.

[4]) *Hartzheim* VI 96.

[5]) Rit. Fris. 1673 S. 64 und 75.

[6]) Kgl. byr. Reichsarchiv in München, Freisinger Hochstift III B 3, n. 138.

[7]) Vorgeschrieben in der Regensburger Agende 1491 f. 10v: vel potest fieri superfusio aquae cum manu.

[8]) Die Elfenbeinarbeit ist aus dem 12. Jahrhundert; der später eingefügte Boden ist wieder verloren gegangen. S. Mitt. d. k. k. Zentral-Kommission 1. Folge (1861) I 113. Vorgeschrieben wurden Gefäße zum Übergießen auf den Synoden von Lüttich 1287 c. 2 und Cam-

In Salzburg selbst hielt man daran fest, daß der taufende Priester gegen Osten gewendet stehen soll[1]).

Ein altertümlicher Zug bei der Taufe selbst erhielt sich bis zum 16. Jahrhundert. Es war ein altsalzburgischer Brauch, daß die Eintauchung in Kreuzesform vollzogen wurde, so daß das Haupt des Kindes zuerst gegen Osten, dann gegen Süden und zuletzt gegen Norden (oder umgekehrt) gewendet wurde und die Füße entgegengesetzt gerichtet waren[2]). Nach dem 14. Jahrhundert verschwindet dieser Brauch in Salzburg[3]), erhält sich aber in Brixen bis ins 16. Jahrh.[4]) und in einigen Klöstern[5]), und taucht später in Mailand wieder auf — vielleicht ein Wink dafür, wo man seinen Ursprung zu suchen hat[6]).

Als die protestantische Flutwelle nach Bayern hereinspülte, verlangten 1563 die Stände von Herzog Albrecht V ein Zugeständnis in Bezug auf die Sprache, in der die Taufe gespendet wurde; es möge gestattet werden, die Taufe der Kinder in deutscher Sprache zu vollziehen, da

---

bray 1300. Vgl. *Otte*, Handb. d. kirchl. Kunstarchäologie I 322 und *F. X. Kraus*, Gesch. d. christl. Kunst II 488.

[1]) Salzburger Agende 1496 (1511) f. 86; libellus agendorum 1557 f. 48ᵛ.

[2]) Salzburger Pontifikale Cod. Vind. Pal. 1830 s. XI; s. *Martène* I 132 (c. I, art. 14 n. 6, Paris oder Vendome?); Salzburger Pontifikale in Bamberg cod. Ed. IV 7, jetzt Liturg. 58, f. 56ᵛ, s. XII. Klagenfurt 6/4 s. XII f. 20.

[3]) Er findet sich noch in dem Rituale der Salzburger Studienbibl. V 2 F. 61 s. XIV.

[4]) Obs. Brix. f. 50 (der Ausg. v. c. 1494).

[5]) Universitätsbibl. in München cod. mscr. 108 s. XIII f. 2 und cod. 133 s. XV f. 161, beide aus Landshut: *sed et hoc in modum crucis faciat* u. s. w.; dabei ist die Stellung des Priesters gegen Osten vorausgesetzt. Ähnlich in c. l. m. 507 s. XIV aus einem bayerischen oder schwäbischen Kloster und zwar unter der Flagge des Gregorianums: Ex autentico libro sacramentorum inc. ordo ad baptizandum infantes. Denselben Brauch erwähnt *Höynck* S. 121 auf Grund von c. l. m. 4118 s. XIV aus hl. Kreuz in Augsburg. Aber auch Münster c. 1500 (*Stapper*, D. ält Ag. d. Bt. M. S. 40).

[6]) Rituale d. Kard. Caesar Montius (1635—1650), *Martène* I 215 (Cap. 1 art. 18 ordo 20).

sich viele weigern, ihre Kinder lateinisch taufen zu lassen. Sie begnügten sich jedoch mit dem Verlangen, so gehalten zu werden, wie in Niederösterreich und anderen katholischen Fürstentümern, d. h. den Taufritus mit einzelnen deutschen Wendungen und Ermahnungen zu beleben[1]). Die Salzburger Provinzialsynode von 1564 erklärt denn auch, daß man sich in dieser Beziehung an das Salzburger Agendbuch zu halten habe[2]).

Der an manchen Orten eingeführten Vorsichtsmaßregel, zur Taufe gewärmtes Wasser zu verwenden[3]), kam man mit Mißtrauen entgegen; das abergläubische Volk meinte, das Kind müsse diese Schonung an seiner Gesundheit büßen[4]).

Bei der Taufe von Erwachsenen mußten in Salzburg zur Widersage wie zur Taufe selbst die Pathen dem Haupt des Täuflings die Finger auflegen[5]).

Von dem „*Chrismale*", das statt des alten weißen Kleides und der Stirnbinde bei den Worten *Accipe vestem candidam* dem Kind im späteren Mittelalter um Stirn, Haupt und Körper gelegt wurde[6]), gibt die Abbildung im Rituale von Lambach die beste Vorstellung[7]). Wenn man aber in

---

[1]) *Knöpfler*, Kelchbewegung S. 114 f.

[2]) Ebd. S. 143 f: ferner s. diese Zeitschr. Jhrg. 1913 S. 779.

[3]) Der eigens dafür eingerichtete Taufkessel in St. Sebald in Nürnberg!

[4]) C. l. m. 17523 s. XV Beichtfragen über Aberglauben: De baptismate puerorum. Qui credunt, quando puer baptizatur in aqua calefacta, quod fiat scabiosus (*Usener*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen II 85).

[5]) Salzburger Agende 1496 (1511) f. 86v.

[6]) *Mitra:* C. l. m. 7773 und 17028 s. XIV u. ö.; *cappa:* Freisinger Sakramentar in Bamberg cod. Ed. III 11, jetzt Liturg. 2; *pannum chrismatis* zB. c. l. m. 3008 (aus Tegernsee?) s. XII. Im „Breviarium" aus Michaelbeuern (s. XII; c. l. m. 8271) heißt es nach der Taufe, bei Aufsetzung der „*mitra*" bezeichnenderweise: *Accipe cappam uestem candidam sanctam et immaculatam* usf. (f. 163v); ähnl. schon Cod. Bamb. lit. 58 s. XII f. 56v (Salzburg).

[7]) *Franz*, Rit. v. St. Florian Tafel 3. — Nach dem Manuale par. sac. 1255 c. 2 sollten die „*Chrismalia infantium*" von der Mutter bei ihrer ersten Messe zur Kirche zurückgebracht werden.

Erinnerung an das alte „Taufkleid“ dem Kind ein Kleidchen angezogen hat, so behielt es dennoch den Namen Chrismale[1]). Das Volk jedoch hielt auch mit dem Namen „Westerhemd“ oder „Westerhurt“ an der alten Sitte fest und trieb selbst Luxus mit der Herstellung des Kleidchens[2]).

Die Kerze, welche im 12. Jahrhundert im Salzburger Pontifikale noch gar nicht genannt wird, soll nach späterem Salzburger Ritus geweiht sein und schon während des ganzen Vorgangs brennen, um am Schluß dem Täufling übergeben zu werden[3]).

Die Kommunion der neugetauften Kinder war längst in Vergessenheit geraten, doch hatte sich auch bei uns, wie anderwärts, die Sitte erhalten, neugetauften Kindern die Ablution des Priesters oder überhaupt Wein zu reichen. In Passau wurde dieser Sitte durch Synodalbeschluß ein unrühmliches Ende gemacht, während sie sich sonst allmählich verloren hat[4]).

Eine andere Reminiszenz enthalten einige Klosterritualien des 14. und 15. Jahrhunderts. Hier ist die der Taufe folgende Salbung ausgelassen, wohl aber die Übergabe des Kleides und der Kerze erwähnt und nach dem *Pax tecum* das alte Firmungsgebet angefügt, das sonst der Bischof über die Firmlinge spricht[5]). Auch das erste ge-

---

[1]) C. l. m. 17523 aus Scheiern a. 1468 (s. vorige Seite Anm. 4). De baptismate puerorum: Qui credunt, quando puer induitur c a m i s i a c r i s m a t i s, si brachium sinistrum prius immittit in manicam, quod fiat sinister (s. *Usener* l. c.).

[2]) Vgl. *Schmeller*, Bayr. Wörterbuch 2. A. II 1043. — Berthold v. Regensburg (Ausg. v. *Pfeiffer*) I 32: Sô wil man ez ûf schieben unz daz man im einen westerhurt gemachet der gar waehe sî. Vgl. für d. Diöz. Konstanz *E. Wymann* im Geschichtsfreund LX 44 ff.

[3]) Ag. Salisb. 1496 (1511).

[4]) Syn. Pat. 1470 c. 2 *Hartzheim* V 477: näheres darüber s. u. im Kapitel über die Kommunion.

[5]) C. l. m. 7773 f. 19 aus Indersdorf (s. XIV); c. l. m. 17028 (s. XIV) und 17029 (a. 1460) aus Schäftlarn: Oratio: Omnipotens sempiterne deus, qui regenerasti hunc famulum tuum ex aqua et spiritu sancto quique dedisti ei remissionem omnium peccatorum, emitte in eum septiformem spiritum tuum paraclitum de celo u. s. f.; diese Or-

druckte Obsequiale von Brixen führt diese Sitte noch fort[1]. Es liegt also nahe, daß manche Priester bei der Taufe auch die Stirne salbten und selbst die Firmung spendeten — ein Mißstand, der in Augsburg zu scharfer Rüge Anlaß gab[2].

Nachtridentinische Veränderungen

Das Bedürfnis nach Reform hatte auch in liturgischen Dingen zu einem engeren Anschluß an das Vorbild Roms geführt. Aber in dem von den Niederlanden kommenden „Pastorale", das 1608 in Passau und 1612 in Freising zur Einführung kam[3]), war manches, dem wirklichen römischen Ritus Fremdes enthalten; nichts von all dem mochte so sehr als Fremdkörper empfunden werden, als die neue Taufe. Nur an einzelnen Punkten werden sich Anknüpfungspunkte an bayerische Besonderheiten zeigen.

Ohne einleitende Fragen beginnt der Taufritus mit der Insufflation und zwar in Kreuzesform und im Namen der in drei Sätzen angerufenen göttlichen Personen[4]. Daß die kreuzförmige *Insufflatio* schon im alten Freisinger Obsequiale, sowie auch anderwärts vorkommt, wurde be-

---

dines enthalten auch sonst altertümliche Züge. — Die Erklärung der gewöhnlichen Salbung nach der Taufe auf Grund der Vita Silvestri im Liber pontificalis bringt auch c. l. m. 6421 s. X (Freising): In gestis pontificalibus legitur Quod silvester u. s. f.

[1]) Obs. Brix. f. 51.

[2]) Die Rüge steht im Augsb. Obsequiale von 1487; s. *Höynck* 128. Vgl. damit das wahrscheinlich aus der Augsb. Diözese stammende Rituale in der Innsbrucker Univ.-Bibl. n. 362 s. XV mit demselben Gebete.

[3]) S. diese Ztschr. Bd. XXXVII (1913) S. 785 Nr. 1, 2. 3.

[4]) Unter der Überschrift: *Exorcismus et Catechismus baptismi* werden drei Insufflationem *in modum crucis* vorgeschrieben mit den begleitenden Worten:

Exi ab eo Sathana, et da honorem Deo vivo et vero.

Exi immunde spiritus et da honorem Jesu Christo, filio eius domino nostro.

Fuge immunde spiritus et da locum spiritui sancto paracleto.

Pax tecum. Et c. sp. t.

reits erwähnt[1]). Man hatte bei dieser, aus der alten Energumenendisziplin stammenden Zeremonie[2]) eine doppelte Vorstellung: es sollte gleichsam der böse Geist aus der Seele hinausgetrieben, der heilige Geist eingehaucht werden, und es findet sich demnach in den Ritualien eine *Exsufflatio* und eine *Insufflatio*, oft aber auch beides vermischt. Während erstere die Regel war und blieb und ein stehendes Stück in der römischen Tradition ist, findet sich im Gebiet der orientalisch-mailändisch-gallischen Tradition vielleicht als Rest eines älteren Gebrauches daneben die *Insufflatio;* so im Missale von Bobbio[3]) und zur Zeit Karls d. Gr. bei Magnus von Sens[4]). Beides nebeneinander und ausdrücklich unterschieden hat Odilbert von Mailand[5]) und noch deutlicher — auch in der Kreuzesform — die ambrosianische Liturgie der folgenden Jahrhunderte[6]). Die reine Insufflation als Einhauchung des hl. Geistes taucht später noch einzelne Male auf, und zwar auf gallischem Boden[7]) und schließlich selbst im *Baptismus adultorum* des

[1]) S. o. S. 23.

[2]) Sie gehörte zu den Exorzismen. S. *Dölger,* Der Exorzismus m. altchr. Taufritual S. 118 ff.

[3]) *Muratori* Lit. rom. vet. I 847 ff: Post haec insufflabis in os eius ter et dices: Accipe spiritum sanctum et in corde teneas.

[4]) *Martène* I 159. Er redet von der *Insufflatio* und zitiert zur Erklärung Joh. Diac. ep. ad Senarium c. 3 MSL 59,402 a, wo aber nur von der *Exsufflatio* die Rede ist. — Bez. d. Griechen s. d. *Insufflatio Martène* I 113.

[5]) *Wiegand,* Odilbert v. M. S. 29: *De sufflatione et exsufflatione.* Das Interessante und Quellenhafte bei Odilberts Darstellung liegt nicht in den kompilierten Erklärungen, sondern in den den Ritus wiedergebenden Überschriften. Es ist nicht ersichtlich, warum *Wiegand* l. c. S. 42 sagt, daß Od. diesen Unterschied „durchaus nicht kenne“. Er macht durch das *et* den Unterschied deutlich kennbar.

[6]) *M. Magistretti,* Monumenta veteris Liturgiae Ambrosianae III 2,476: Exsuffla a pede ad caput ad deridendum diabolum: Exsufflo te .. Deinde insuffla in faciem eius in similitudinem crucis . . .

[7]) Missale von Remiremont (c. 1100): *Martène* I 43: . . insufflet in ora singulorum et dicat: Accipite signaculum Dei Patris et Filii et Sp. s., also stark an die Firmungsformel erinnernd. — Pontifikalien von Konstantinopel, Aix und Reims, l. c. I 45: Hic ad modum crucis

Rituales Pauls V. Der hier zu besprechende Ritus hat seine direkten Vorläufer in einigen gallischen Sakramentarien des 11. bis 13. Jahrhunderts[1]).

Ein anderer, uns ganz fremder Zug des Ingolstädter Pastorale war die Bezeichnung mit dem Kreuz, welche an Stirne, Augen, Ohren, Nase, Brust, Schultern und Mund vorgenommen wurde. Dann erst folgte noch eigens die Bekreuzung von Stirn und Brust mit der gewöhnlichen Formel[2]). Auch dieser Gebrauch weist nach dem Orient, wo sich die Salbung auf den ganzen Körper ausdehnte[3]). Er tritt dann auch im Missale von Autun[4]) und später mit derselben Zahl der sechs Signationen und demselben Wortlaut in dem erwähnten

---

halet in faciem catechizandi et dicat ei: Johannes accipe spiritum sanctum per istam insufflationem et dei benedictionem. Ähnlich in einem Kodex aus Reims c. 1300 l. c. 46.

[1]) *Martène* I 39 Ordo IV aus Sakramentarien von Tours, Marmontier und Villeloin. Das Sacerdotale Castellani's hat andere Formeln und konnte dafür unmöglich Vorbild sein, wie im Pastoralblatt des Bt. Eichstätt 1882 (XXIX) S. 100 vermutet wird.

[2]) Deinde pollice dextro, faciendo cruces in partibus infra nominandis, baptizandum signet dicatque:

Ad frontem.

Signo te in fronte † in nomine D. n. Jesu Christi, ut confidas in eum.

Ad oculos.

Benedico oculos tuos † ut videas claritatem eius.

Ad aures.

Aures tuas † ut audias verbum veritatis eius.

Ad nares.

Nares † ut percipias odorem suavitatis eius.

Ad pectus.

Pectus † ut credas in eum.

Ad scapulas.

Scapulas † ut suscipias iugum servitutis eius.

Ad os.

Os † ut confitearis eum, qui cum Patre et Sp. s. vivit et r. D. p. o. s. s.

[3]) *Martène* I 224; 121.

[4]) *Muratori*, Lit. r. v. I 589 ff; *Martène* I 38. Ähnlich im Rit. v. Jumiège, *Martène* I 38.

Missale von Remiremont (c. 1100), dann auch in etwas anderer Fassung im päpstlichen Taufordo[1]) auf.

Eine Aufopferung des Täuflings ist in die bei den Exorzismen stehende Oration *Deus immortale* eingeschoben[2]). Das Evangelium ist aus Matthäus genommen. Nach der daran angefügten deutschen Ermahnung ist wie in der Salzburger Agende von 1557 das *Ave* auf Kosten des *Credo* aufgenommen worden[3]).

Gleichfalls an den Salzburger Brauch konnte die Verwendung von Erde oder Asche (*lutum vel cinis*) anknüpfen[4]); nur ist sie hier von dem gleich darauf in der gewohnten Form folgenden *Epheta* getrennt.

Umso ungewohnter ist die Konsignation der rechten Hand[5]). Die Hand fehlt bei den oben genannten Salbungen; bei den Griechen steht sie unter den sich auf den ganzen Körper erstreckenden Konsignationen; in Gallien wurde sie davon getrennt. Wie nun das Missale von Remiremont die auf die verschiedenen Teile des Kopfes bezüglichen Salbungen enthielt, so das vor 1031 entstandene Rituale von Jumiège die Konsignation der rechten Hand, und zwar gleichfalls mit dem Wortlaut unseres Pastorales[6]). Die Quelle des letzteren ist also ein mit jenen beiden von *Martène* veröffentlichten Büchern nach verwandter, aber vollständigerer, einheitlicher Ritus mit gallikanischem Gepräge gewesen.

Nach dem Rituale von Jumiège ergreift der Priester die mit dem Kreuze bezeichnete Hand des Täuflings und

---

[1]) Missale von Remiremont bei *Martène* I 43; die päpstl. Taufe im Sacerdotale des Castellani und im Rit. Rom. Pauls V (bapt. adult.).

[2]) Sacerdos hic supposita manu sua capiti infantis offerat eum Deo dicens: Accipe eum Domine . . .

[3]) S. o. S. 24 f.

[4]) S. o. S. 23.

[5]) Circa locum dexterae manus imprimendo signum crucis, dicat sacerdos: N. Trado tibi signaculum d. n. J. C. † in manu tua dextra, ut te signes et a te adversarium ex omni parte repellas et habeas vitam aeternam et vivas cum eo in saecula saeculorum. Amen.

[6]) *Martène* I 194; die Formel ist im Passau-Freisingischen Pastorale etwas gekürzt.

erteilt ihm damit den Segen — vielleicht ist daraus die feierliche doppelte *Introductoria benedictio ad s. fontem* entstanden, mit welcher der vorliegende Ritus den Eintritt des Täuflings in die Kirche begleitet[1]).

Daß sich der Priester bei der Taufhandlung gegen Osten zu wenden hat, ist eine altertümliche auch in Salzburg geltende Vorschrift[2]).

Mit diesem Pastorale sind auch die erwähnten Eigentümlichkeiten — mit Ausnahme der alt-freisingischen kreuzförmigen *Exsufflatio* und der alt-salzburgischen Verwendung der Asche zum *Epheta*[3]) — verschwunden, bis das Rituale Romanum auch die letzten Erinnerungen daran beseitigt hat.

[1]) Introductoria benedictio ad s. Fontem: Ingredere in templum Dei, ut merearis videre Filium Dei vivi, in n. Patris † etc. Benedictio Dei Patris † omnipotentis et Filii † et Spiritus † sancti descendat et maneat super te et Angelus Domini custodiat te usque dum venias ad s. Baptisma. Amen.

[2]) Vgl. zu dem oben S. 29 darüber Gesagten noch u. a. die Canones des Hippolytus (*Duchesne*, Origines 4. A. S. 539) und *Martène* I 113.

[3]) So noch im Freisinger Rituale von 1673.

(Fortsetzung folgt.)

Der Olmützer Zensur-Streit

Ein Beitrag zur Geschichte der Zensur und der Universitätsprivilegien

Von **Bernhard Duhr** S. J.—München

Am 10. Juni 1675 erging vom Fürstbischof von Olmütz, *Carl von Lichtenstein*, an den Rektor der Universität zu Olmütz, P. *Wenzel Sattenwolff*, ein Dekret, daß alle Thesen und andere Publikationen der Universität von nun an dem bischöflichen Konsistorium zur Durchsicht und Zensur einzusenden seien. Unter demselben Datum wurde dem Olmützer Buchdrucker verboten, irgend etwas zu drucken, das nicht die Approbation des bischöflichen Konsistoriums erhalten habe.

Diese Mandate erregten großes Aufsehen und veranlaßten einen jahrelangen Streit, der bei der Wichtigkeit der in Betracht kommenden Grundsätze des Interesses nicht entbehrt und zugleich einen Beitrag nicht allein zur Geschichte der Zensur sondern auch der Universitätsprivilegien bildet. Die folgende Darstellung ruht wesentlich auf den Akten des geh. Staatsarchivs zu Wien[1]).

Die Frage war gerade nicht leicht: es berührten sich hier die Interessen der kirchlichen und staatlichen Gewalten. Die Schwierigkeit tritt klar zu Tage in einem Dekrete des Kaisers Ferdinand III vom 27. Nov. 1655, worin er die Druckprivilegien der Prager Universität für die akademische Druckerei bestätigt. Dann heißt es weiter:

[1]) Geistl. Akten Nr. 467.

Was die vom Kardinal *Harrach* im erzbischöflichen Seminar errichtete Druckerei betrifft, so zweifelt der Kaiser nicht daran, daß die dort gedruckten Schriften vom erzbischöflichen Konsistorium in Bezug auf die Reinheit des Glaubens und der Sittenlehre revidiert werden. Da es aber leicht geschehen kann und auch schon geschehen ist, daß durch Schriften Dinge veröffentlicht werden, die dem allgemeinen Wohl, der Regierung und der Provinz gefährlich sind, so sollen alle auch in der erzbischöflichen Druckerei zu druckenden Schriften dem Superintendenten der Universität und von diesem den Statthaltern zur Revision übergeben werden[1]). Dieses Dekret fand dann eine weitere Erläuterung durch ein an den Rektor Magnificus der Prager Universität gerichtetes Schreiben des Kaisers vom 16. Sept. 1656, es solle wegen Überbürdung der Statthalter und des Superintendenten der Universität alles wie in Wien gehalten werden, nämlich die zu druckenden Schriften sollen vom Rektor Magnificus zensiert werden, der dabei die Verantwortung übernimmt, daß nichts in der akademischen Druckerei gedruckt wird, was mit dem Staatswohl direkt oder indirekt verknüpft ist[2]).

Es standen aber auch kirchliche Rechte in Frage. Das 5. Konzil vom Lateran hatte 1515 die Zensur aller Schriften, das Konzil von Trient am 8. April 1546 die Zensur aller theologischen Schriften dem Ordinarius zugewiesen[3]). Nun besaßen aber die Universitäten von jeher

[1]) Kop.

[2]) Kop. Ne vel minimum quod Statui politico et publico directe vel indirecte annexum est, sub gravi culpa et disgratia Caesarea typo Academico exprimatur.

[3]) Leo X Bulle *Inter sollicitudines* 3. Mai 1515 vgl. *Reusch* Index 1,55 f. Concil Trident. Sess. IV, dazu *Reusch* Index 1,195 f. Die 10. Regel des Trienter Index (1564) dehnte wieder im Anschluß an das Lateran-Konzil die Approbation des Bischofs auf alle Bücher aus. Diese Regel und der Index überhaupt wird in den langen Verhandlungen nie erwähnt. In Deutschland hatten zwar die Diözesansynoden zu Augsburg und Constanz 1567, Salzburg 1569, Olmütz 1592 und Trient 1593 die Beobachtung des Index eingeschärft, aber fast niemand störte sich daran. Einzelne Bestimmungen ließen sich in Deutschland

das Recht der Zensur, und die Konzile hatten die Privilegien der Universitäten in diesem Punkte wohl kaum aufheben wollen. In Olmütz waren der Universität bei ihrer Stiftung 1572/1573 alle Privilegien der alten Universitäten verliehen worden. In Bezug auf die Drucksachen lag aber eine Erlaubnis des Kardinals *Dietrichstein* und seines Nachfolgers, des Erzherzogs Leopold vor, die beide für ihre Lebenszeit das Zensurrecht der Universität bewilligt hatten, ohne dadurch aber ihren Nachfolgern präjudizieren zu wollen. Der spätere Fürstbischof Carl von Lichtenstein hatte die ersten zehn Jahre seiner Regierung das Recht der Universität nicht in Frage gezogen.

Auf das verbietende Dekret des Fürstbischofs hin wandte sich der Kanzler an den Visitator der böhmischen Provinz, P. *Nic. Avancini,* der als dramatischer und aszetischer Schriftsteller bekannt ist[1]). Derselbe befand sich auf der Visitationsreise in Schlesien und antwortete von Oppeln 20. Juni 1675, seiner Meinung nach gehe das Dekret des Erzherzogs Leopold die Universität nichts an, sondern nur solche, die außerhalb der Universität dergleichen Thesen, die weder von der Universität, noch vom Bischof approbiert seien, drucken ließen: zu den allgemeinen, von Päpsten und Kaisern den Universitäten verliehenen Privilegien gehört auch das Druckrecht (*Jus typi*) für ihre Schriften. Speziell nimmt Olmütz teil an den Wiener Privilegien. Es ist gewiß, daß die andern Universitäten in Deutschland und besonders die Wiener dies Privileg, ja sogar das Recht der Inquisition über die Bücher und zwar mit Ausschluß des Bischofes (*privative ad Episcopum*) besitzen. Das Trienter Konzil steht diesem Rechte nicht im Wege, da es außer für die Ehesachen in

---

kaum ausführen. Vgl. *Duhr* Gesch. der Jes. 1,655 ff 2 (2), 363 ff Gregor XIII schlug 1576 dem Erzherzog Ferdinand von Tirol vor, drei vom Erzherzog, dem Bischof (von Constanz) und der Universität (von Freiburg) zu ernennende Commissare für die Durchführung des Beschlusses der Diözesansynode (von Constanz) zu bestellen. Vgl. *Reusch* 1,344.

[1]) Vgl. *Nic. Scheid*, P. Nicolaus Avancini. Feldkircher Progr. (Stella Matutina) 1899, 13.



diesen Ländern ganz gewiß nie promulgiert und somit nie angenommen ist. Ferner glaube ich, daß die Universität in Olmütz stets im ungestörten Besitz dieses Rechtes war und daher die Praescription eingetreten ist. Somit widerstreitet das bischöfl. Dekret dem kaiserlichen Mandat. Weil dies dem Bischof nicht bekannt zu sein scheint, sind wir wohl noch nicht verpflichtet, das bischöfliche Mandat nach dem Wortlaut des kaiserlichen Dekretes dem Kaiser einzusenden. Es scheint mir besser, aus Rücksicht für den Fürstbischof, diesem zuerst das kaiserliche Reskript zu übergeben. Dann wird er wohl größere Güte walten lassen. Sollte er aber auf seinem Willen bestehen, so müssen wir dem Kaiser gehorchen[1]). Das kaiserliche Dekret, von dem Avancini hier spricht, war am 27. Oktober 1674 an alle Ordensleute und speziell auch an die Provinziale und Rektoren der Jesuiten ergangen; es verbot bischöflichen Mandaten zu gehorchen, wenn dadurch kaiserliche Rechte oder Privilegien verletzt würden.

Einstweilen schlugen die Jesuiten in Olmütz einen Mittelweg ein. Der Rektor ging mit dem Dekan der Theologie zum Bischof und stellte ihm vor, jetzt drängten die Disputationen und Promotionen, die Kontroverse über die Zensur könne aber nicht so schnell erledigt werden. Der Bischof möge für die kommenden Monate gestatten, daß alles nach den früheren Riten und Privilegien erledigt werde, in deren ruhigem Besitz die Olmützer wie alle Universitäten bis jetzt gewesen seien. Sie protestierten aber zugleich, daß diese Bitte den kaiserlichen Privilegien und akademischen Rechten nicht präjudiziere. Der Bischof nahm die Bitte gütig auf und antwortete, in Anbetracht der Schwierigkeiten werde er sein Dekret für 3 Monate suspendieren, ohne aber auch seinem Rechte zu präjudizieren, das ihm nach dem Tridentinum zustehe. Daß die Universität bisher ohne Zensur publiziert habe, sei geschehen infolge einer schriftlichen Erlaubnis, die von den Patres an der Akademie nicht angenommen worden wäre, wenn sie gegenteilige Privilegien oder Rechte ge-

[1]) Orig.

habt hätten. Er las dann das Dekret des Erzherzogs Leopold vor, von dem die Patres keine Ahnung gehabt.

Nach dieser mündlichen Unterredung erließ der Bischof unter dem 14. Juni 1675 ein neues Mandat an den Rektor und an den Drucker über die dreimonatige Erlaubnis. Als die drei Monate verstrichen waren und vom Kaiser, an den man sich gewandt, keine Antwort eingetroffen, suchte man sich mit der Drucklegung der Thesen auswärts (in Neisse) zu helfen, womit der Bischof einverstanden war. Schließlich sah sich der Rektor genötigt, von neuem den Bischof um eine Erlaubnis zu bitten, die dieser diesmal für ein Jahr gewährte, wobei er ausdrücklich bemerkte, er nehme es den Patres durchaus nicht übel, daß sie für die akademischen Privilegien und Rechte einträten, man werde es aber auch ihm nicht verübeln, wenn er für die bischöflichen Rechte eintrete. Beide Teile erneuerten bei dieser Gelegenheit ihren Protest. Unter dem 22. Mai 1676 verständigte der Bischof den Drucker von der gegebenen Erlaubnis[1]).

Dieses Verhalten des Rektors fand die Billigung des Generals *Oliva*. Am 20. Juni 1676 schrieb er an P. *Walt*, es sei ihm eine sehr angenehme Nachricht gewesen, daß der Bischof die Druckerlaubnis für eine bestimmte Zeit bewilligt habe; man möge nach Ablauf dieser Zeit die Bitte wieder mündlich erneuern, wenn nicht inzwischen die Sache entschieden werde[2]).

Diese Entscheidung herbeizuführen, hatte sich *Avancini*, der Ende 1675 Provinzial der österreichischen Provinz geworden war, persönlich bemüht. Wie er am 19. April 1676 an Walt schreibt, hatte er dem Kaiser in einer langen Audienz die ganze Sache vorgestellt und um eine Antwort auf die bereits vor einiger Zeit schriftlich eingereichte Bitte gebeten, zumal der Bischof jetzt die Sache nach Rom bringen wolle. Der Kaiser versicherte, er habe der Kanzlei befohlen, daß alles bis zur näheren Untersuchung

[1]) Diese Darlegung nach dem ausführlichen Bericht des Olmützer Rektors *Joh. Walt*, vom 6. Juli 1677. Orig.

[2]) Orig.



beim Alten bleibe, und er werde diesen Befehl erneuern. Wenn also, so schließt Avancini, nicht bald ein Entscheid eintrifft, wird es sich für das Kolleg empfehlen, den Kaiser um eine Erklärung zu bitten, ob das Mandat gegen seine Privilegien verstoße (in diesem Falle möge er dieselben schützen) oder ob der Bischof um Erlaubnis anzugehen sei, was dann auch geschehen werde[2]).

Der Wiener Nuntius bemühte sich sehr für den Bischof und war mit dem Verhalten der Jesuiten in Olmütz unzufrieden. Avancini instruierte den Prokurator der böhmischen Provinz in Wien, P. *Matthias Neumann*, dahin, er möge dem Nuntius vorstellen, daß gar kein Prozeß zwischen Bischof und Jesuiten vorliege, die Jesuiten hätten sich seit dem Verbot des Bischofs streng an dasselbe gehalten, seien aber verpflichtet, bischöfliche Mandate, die den kaiserlichen Privilegien oder Rechten widerstritten, dem Kaiser einzusenden. Sie hätten nur um eine kaiserliche Erklärung gebeten, ob in dem Mandat etwas enthalten sei, was gegen kaiserliche Privilegien und Rechte verstoße. Der Kaiser habe durch die böhm. Kanzlei den Bischof verständigt, er möge einstweilen alles in der Schwebe lassen und die Akademie in ihren gewöhnlichen Übungen nicht hindern, was nur zum Schaden der Studien gereichen werde[2]).

Wie P. Neumann am 30. Juli 1676 an den Olmützer Rektor Wenzel Sattenwolff berichtet, nahm es der Nuntius den Patres sehr übel, daß sie keine Antwort gäben; er nannte die Jesuiten stolz, hartnäckig, Verächter der Bischöfe und heiligen Tribunale, die in unkluger Weise die Laientribunale anriefen[1]). Wie aus demselben Briefe hervorgeht, verlangte der Nuntius eine schriftliche Erklärung und zwar unter starken Drohungen, während P. Avancini entschieden abriet, eine schriftliche Erklärung zu geben.

Der Nuntius wandte sich auch mit einem Memoriale an die böhmische Kanzlei, in welchem er sich scharf gegen die Jesuiten aussprach[4]).

---

[1]) Orig.

[2]) Avancini an Walt 1. Juli 1676. Orig. [3]) Orig.

[4]) Neumann an Sattenwolff 3. Oktober 1676.

Die Jesuiten hatten unterdessen Material gesammelt, um zu beweisen, daß alle katholischen Universitäten ganz unabhängig vom Bischof das Recht der Zensur ausübten.

Rektor, Kanzler und Notar der Universität in Graz bescheinigen unter dem 4. Aug. 1676, daß die Akademie in Bezug auf den Druck von Thesen, Broschüren, Programmen und alle und jede andern literarischen Produkte das ungestörte und nie unterbrochene Privileg der Exemption von der Zensur und Approbation des Bischofs besitze und alle Schriften nur der Zensur und Approbation der Universität unterworfen seien[1]).

Rektor und Konsistorium der Universität Wien beurkunden unter dem 21. Aug. 1676, daß das Recht, Bücher und andere Schriften zu zensieren und approbieren, stets die Universität allein besessen habe und besitze und zwar so, daß die Manuskripte vor dem Druck dem Dekan der betreffenden Fakultät oder auch den Professoren dieser Fakultät zur Revision und Approbation übergeben werden und schließlich der Rektor Magnificus die Approbation unterschreibt und dem Drucker die Druckerlaubnis erteilt[2]).

---

[1]) Ges. Orig.

[2]) Ges. Orig. Die *Sanctio pragmatica* vom 7. Aug. 1623 bestimmte im § 7: Ratio Typographiae suo in statu manet. Decani vel etiam Vice-Decanus in Facultate Artistica) approbant quae ad suam spectant Facultatem: reliquis a Professore approbatis subscribit Magnificus Dominus Rector. Conspectus Hist. Univers. Viennensis (1725) Anhang S. 16. *Kink*, Gesch. der Univers. Wien (1854) 3.457, vgl. 2,189. Unter dem 12. Oktober 1678 bestätigt der Syndicus der Wiener Universität, Dr. *Kirchstetter*, daß der Bischof von Wien in Bezug auf den Druck eine Jurisdiktion weder gehabt habe und auch jetzt nicht habe: Das Recht stehe einzig und allein der Universität zu. Kop. *Wappler* schreibt: „Das der Universität, beziehungsweise der Fakultät zustehende Recht der Zensurierung der durch den Druck zu veröffentlichenden Manuskripte wurde von der Universität, beziehungsweise von der Fakultät, geübt bis zu der im Jahre 1753 erfolgten Einsetzung der landesfürstlichen Bücher-Zensur-Kommission". Gesch. der Theolog. Fakultät der Universität zu Wien (1884) 156. Vgl. auch *Theod. Wiedemann*. Die kirchliche Bücher-Zensur in der Erzdiözese Wien (1873) 66 ff.

Ebenso liegen gesiegelte Urkunden (Juli bez. Aug. 1676) von den Universitäten Kaschau und Tyrnau vor, daß sie unabhängig von jeder bischöfl. Zensur alle akademischen Thesen, Schriften u. dgl. zensieren und approbieren und diese Rechte nie von einem Bischof in Zweifel gezogen worden seien[1]).

Über weitere Bemühungen schrieb P. Avancini am 28. Jan. 1677 an P. Walt: Jch habe den (kaiserlichen Beichtvater) P. *Stettinger* genau über die Kontroverse unterrichtet. Er hat vor einigen Tagen mit dem Grafen *von Nostiz* gesprochen und ihm gezeigt, das Konzil (von Trient) dürfe für den Bischof nicht angerufen werden, weil es nicht rezipiert sei und nur von theologischen Büchern (*libri sacri*) spreche. Er hat also die Berufung auf das Konzil aufgegeben und sich auf die *Possessio* berufen. Aber diese ist nicht fest bestimmt, und wenn wir da aus Irrtum gefehlt haben, kann dieser Irrtum dem Fürsten keinen Eintrag tun. Ich bin vor zwei Tagen beim Kaiser gewesen und habe ihm die Sache ungefähr so vorgelegt: Der Kaiser erinnere sich an das von ihm an die Ordensleute gerichtete Dekret, keine bischöflichen Mandate, die gegen kaiserliche Rechte verstießen, anzunehmen, sondern dieselben dem Kaiser einzusenden. Nun habe der Bischof ein Mandat uns überschickt mit dem Verbote, Thesen oder andere akademische Schriften ohne seine Zensur zu drucken. Es bestehe der Zweifel, ob das Mandat nicht den Rechten des Kaisers in seinen Erbländern widerstreite und zwar aus folgenden Gründen: 1) Niemals haben die Bischöfe in diesen Ländern dieses Recht beansprucht, was sie ohne Zweifel getan hätten, wenn sie dies für ihr Recht gehalten und das Trienter Konzil allgemein von den Fürsten angenommen worden; 2) in denselben Erbländern besitzen alle Universitäten und Akademien ruhig und ungestört das Recht, ihre akademischen Schriften zu zensieren, zu approbieren und zu drucken; 3) der Kaiser hat wiederholt Dekrete an die Universität von Wien gerichtet, die Bücher genau zu zensieren; 4) neben den

---

[1]) Orig. l. c.

Akademien üben die Regierungen zu Wien, Graz und Linz dieses Recht aus ohne Einspruch irgend eines Bischofes. Aus diesen Gründen hatten wir das Mandat des Bischofs an den Kaiser geschickt, damit er erkläre, was rechtens sei; stehe das Recht dem Bischof zu, so würden wir nicht anstehen, von demselben die Erlaubnis zu erbitten. Weil der Kaiser überall anderswo dieses Recht besitze, so sprächen mehrere und wichtige Gründe dafür, dasselbe auch in Olmütz nicht aufzugeben oder die Schriften der Universität der Zensur des bischöflichen Konsistoriums zu unterwerfen, denn 1) wenn der Kaiser an einem Orte erklärt, dies Recht stehe ihm nicht zu, so wird man mit denselben Gründen erhärten, daß dies auch an andern Orten der Fall sei; 2) daraus werden große Streitigkeiten entstehen zwischen den Ordinarien und den Universitäten, da in den Konsistorien niemand ist, der je Theologie doziert, selten einer, der dieselbe so studiert, daß er über jede Frage sicher sprechen und entscheiden kann. So wird also der Bischof notwendig die Zensur Privat-Personen verschiedener Orden, die keinen akademischen Grad haben, anvertrauen. So wird also das Urteil der Universität dem Urteil eines nicht promovierten Gelehrten und dasjenige langjähriger Professoren einem Neuling unterworfen; 3) dadurch entsteht dann große Gefahr von Streit zwischen der Universität und andern Ordensleuten, indem jeder Teil seine Meinung verteidigen will, und die Folge werde sein, 4) Ärgernis und Verwirrung und neue Interpellationen an den Römischen Stuhl. Der Kaiser stimmte damit überein und versicherte, es werde ihm Herzenssache sein, daß diese Universität (zu Olmütz) den Frieden erlange. Deshalb rate ich eine Bittschrift zu verfassen, in der ungefähr dieselben Gedanken in derselben Reihenfolge vorgelegt werden. Es muß aber jede Anklage vermieden, sondern nur um Lösung unseres Zweifels gebeten werden; wenn das Recht beim Kaiser beruht, soll es dieser Universität für alle akademischen Schriften und Kongregationssachen übertragen werden, unbeschadet des Rechtes des Bischofs, daß diesem durch das Trienter Konzil für alle *libri sacri* zusteht[1]).

---

[1]) Orig.

Nach dieser Instruktion ist eine undatierte Eingabe gearbeitet, die sich bei den Akten findet: 1) Die Kaiser haben selbst wiederholt der Wiener, Prager und andern Universitäten die Zensur übertragen, wie ja auch durch die Wiener pragmatische Sanktion (§ 7) die ganze Zensur dem Dekan und Rektor Magnificus übertragen wurde; 2) niemals haben in den kaiserlichen Ländern die Bischöfe dieses Recht in Anspruch genommen, was sie ohne Zweifel während so vieler Jahre nicht unterlassen haben würden, wenn sie dies für ihr Recht angesehen hätten; 3) in den kaiserlichen Erbländern üben alle Universitäten und Akademien nach der auch zu Ingolstadt, München und im ganzen Reich bestehenden Praxis ruhig und ungestört das Recht aus, ihre akademischen Schriften zu zensieren, zu approbieren und zu drucken, wie die der böhmischen Kanzlei eingereichten Zeugnisse beweisen; 4) wenn nun auch die Akademien der österreichischen Provinzen dies Recht haben, so übt doch auch der Kaiser dasselbe Recht aus durch die Regierung zu Wien, Graz und Linz ohne Einrede des Bischofs. Um sein Verbot zu rechtfertigen, beruft sich der Bischof von Olmütz darauf, daß die Patres in Olmütz um das Recht, die Schulsachen zu drucken, den Bischof Erzherzog Leopold gebeten haben. Dagegen ist zu bemerken, 1) daß die Worte des Konzils von Trient, daß niemand irgendwelche theologische Bücher drucken, verkaufen, behalten dürfe, die nicht vom Ordinarius approbiert seien, sich nicht auf Thesen und akademische Schriften beziehen; 2) ob in diesem Stücke das Konzil von Trient rezipiert ist, wird von gewiegten Auktoren mit guten Gründen bezweifelt. Es waren bei dem Konzil hervorragende Männer, wie *Dominicus Soto*, *Bartholomaeus Caranza, Ambrosius Catharinus*, die ihre Bücher drucken ließen ohne Approbation des Bischofs. Angenommen aber nicht zugegeben, daß theologische Thesen wegen ihres Zusammenhanges mit Glaubensmotiven der bischöflichen Zensur unterstünden, so wäre der gleiche Grund nicht vorhanden für philosophische, juridische und medizinische Universitätsschriften; 3) durch ihre Bitte an Erzherzog Leopold konnten die Patres kein Präjudiz gegen das kaiserliche Recht schaffen.

Aus allen diesen Gründen, so schließt die Denkschrift, scheint es geraten, die Universitäten im ruhigen Besitz ihres Rechtes zu lassen, um künftigen Streitigkeiten vorzubeugen, zumal die Bischöfe und ihre Konsistorien keine gelehrten Theologen haben und somit die Zensur andern Privatpersonen anvertrauen müßten, die ohne jeden akademischen Grad über die Arbeiten der Universitäten zu entscheiden hätten, was zumal bei strittigen Fragen zu großen Unzuträglichkeiten führen müsse[1]).

Unterdessen hatten die Patres in Olmütz zum dritten Mal den Bischof um Verlängerung der Erlaubnis gebeten. Avancini war damit nicht einverstanden, wie er in einem Briefe an Walt am 10. Juni 1677 auseinandersetzte: Mir ist es ganz unzweifelhaft, daß die wiederholte bischöfliche Erlaubnis der Sache sehr schaden kann trotz der mündlichen Protestation, die rechtlich keine Bedeutung hat. Ich hätte die Suspension der akademischen Übungen der Bitte um diese Erlaubnis vorgezogen; das hätte sehr dazu beigetragen die Entscheidung zu beschleunigen. Denn kein Richter hätte so lange die Unterbrechung der akademischen Arbeiten geduldet oder hätte bestimmt, dieselben sollten fortgesetzt werden ohne Präjudiz für beide Teile. So scheint mir, haben wir der Sache eine Wunde beigebracht. Sollte die Sache, so schließt Avancini, gegen seinen Rat vor den Nuntius gebracht worden sein, möge man auf seine oder eines andern Paters Hilfe verzichten[2]).

Auch nach Rom hatte man eine ausführliche Darstellung gesandt. Am 14. Aug. 1677 schreibt der deutsche Assistent *Carl von Noyelle* an P. Walt, es sei des Generals und sein Wunsch, daß die Sache, ohne bei dem Bischof anzustoßen, geordnet werde. Für den Bischof schienen doch sehr die Dekrete der früheren Bischöfe von Olmütz, des Kardinals Dietrichstein und des Erzherzogs Leopold zu sprechen, welche die Erlaubnis für ihre Lebenszeit erteilt hätten. Die Annahme, daß man von diesen eine solche Erlaubnis erbeten, scheine viel für sich zu haben. Wenn diese nicht notwendig gewesen, hätten die

[1]) Kop. [2]) Orig.

damaligen Rektoren reklamieren und das Recht der Universität betonen müssen, was die beiden Bischöfe, falls es gut begründet gewesen, sicher zugegeben hätten[1]).

Wie dann die Verhandlungen hin und her wogen, zeigen zwei weitere Briefe des P. Avancini an P. Walt. Am 10. Febr. 1678 rät Avancini im Einvernehmen mit P. Stettinger eine Bittschrift an den Kaiser zu richten um die Erlaubnis, alle akademischen Schriften ohne Zensur des bischöfl. Konsistoriums drucken zu dürfen, ein Recht, das allen deutschen Universitäten zugestanden ist, von ihnen ausgeübt und auch von der Deputation des Konzils von Trient vorausgesetzt wird. In Gemäßheit des 1675 allen Provinzialen zugestellten kaiserlichen Mandates gegen die kaiserlichen Rechte verstoßende bischöfliche Dekrete dem Kaiser einzusenden, sende man das Dekret und bitte um eine Entscheidung, ob die Druckerlaubnis in den kaiserlichen Erbländern kaiserlichen oder bischöflichen Rechtes sei. Entscheide der Kaiser für den Bischof, werde man unverzüglich um die Erlaubnis bitten[2]).

Am 18. April verteidigt sich Avancini gegen die Ansicht, als urgiere man in Wien zum Schaden der Sache die allgemeine Druckerlaubnis anstatt die Erlaubnis nur für akademische Schriften: alles, so meint er, hängt ab von der Frage, steht das Druckrecht (*jus typi*) in den kaiserlichen Landen dem Landesfürsten oder den Bischöfen zu. Indem wir nur allein diese Frage erörtern, vermeiden wir den Namen als Partei vor Gericht und auch das Tribunal des Nuntius, vor das die Gegenpartei die Sache gebracht. Auf diese Weise ging bei der Verhandlung alles, was die Gegenseite aus den Konzilien, der Verjährung usw. vorbrachte, in Rauch auf, bis schließlich einer behauptete, es scheine dieses Recht dén Bischöfen nach göttlichem Recht zuzustehen. Um dies genauer festzustellen, wurde die Verhandlung vertagt. Aus allem ist ersichtlich, daß eine umso günstigere Entscheidung zu erhoffen, je allgemeiner die Frage gestellt wird. So wird

---

[1]) Orig. l. c. [2]) Orig. l. c.

auch der Kaiser klarer erkennen, wenn er einem Bischof nachgibt, muß er allen nachgeben. Das sieht auch der gegnerische Advokat ein. Aus dieser Verhandlung habe ich von ihm das Lob geerntet, die Sache werde von P. Nic. Avancini, einem harten und unnachgiebigen Menschen, geführt. Ich würde antworten: ich hätte nicht gelernt, die Gerechtigkeit zu beugen, weder aus Rücksichtnahme, noch aus Leidenschaft, noch aus Gewinnsucht[1]).

Gegen diese einseitige und stark imperialistische Auffassung äußerte der böhm. Provinzial *Math. Tanner* in einem Briefe vom 16. April 1678 an P. *Christoph Stettinger* große Bedenken: 1) Bisher haben wir die Approbation aller Bücher, mit Ausnahme der akademischen Schriften von den Ordinarien auch zu Prag erbeten und so haben alle andern Ordensleute und Weltgeistliche getan. Wir haben von den einzelnen Erzbischöfen schriftlich nur das Privileg erbeten und erhalten, daß unsere Haus-Zensur anerkannt und ohne weitere Zensur durch die Unterschrift des Offizials und Kanzlers approbiert wurde. Ich sehe nicht, wie wir vorgeben können, wir hätten dies in Unkenntnis des kaiserlichen Rechtes getan, weil dem jetzigen Erzbischof ein Gesuch um Bestätigung dieses Privilegs im Namen der Provinz und mit Vorwissen des P. Avancini durch dessen Sozius P. *Gregor Kral* überreicht worden ist. 2) Wenn wir diese wichtige, weitgreifende, stets geübte und von der Prager Synode 1605 bekräftigte Jurisdiktion der Bischöfe angreifen, werden wir alle Bischöfe gegen uns aufbringen, die auf tausend andre Arten uns einschränken, zur Prüfung für die Jurisdiktion zwingen, unser Arbeitsfeld beschränken, die römische Kurie gegen uns anrufen werden usw., so daß mit Recht zu bezweifeln, ob die eine Befreiung von der Bücher-Zensur so viele Belästigungen und Gefahren aufwiegt. 3) Zugegeben, daß wir diese erreichen, so wird es also Sache des Kaisers sein, in allen seinen Ländern andere Bücher-Zensoren, seien es weltliche oder geistliche, zur Zensur für alle Bücher zu bestellen. Können wir aber annehmen, daß

[1]) Orig. l. c.

diese uns günstiger sind als die Bischöfe, die bisher fast gar keine Schwierigkeit hierin bereitet, zumal wenn die Landesherrn, von deren Gunst diese Zensoren abhängen, uns vielleicht ungünstig gesinnt wären? Zum Schluß legt Tanner eingehend dar, das Prager Konzil von 1605, welches ausdrücklich für alle Bücher die bischöfl. Zensur verlange, werde im ganzen Königreiche ohne Widerspruch überall beobachtet und habe auch die Annahme des ganzen Trienter Konzils ausgesprochen. Tanner meint, der Kaiser könne für Olmütz das Druckrecht für akademische Schriften als kaiserliches nicht als bischöfliches Recht ansprechen, 1) weil es kaiserliches Recht sei, Universitäten zu gründen und ihnen Privilegien zu bewilligen, 2) weil das Recht akademische Schriften zu drucken bisher alle kaiserlichen Akademien ausgeübt hätten, wie noch jüngst Kaiser Ferdinand III in einem Dekret an die Prager Universität festgelegt[1]).

Der ebenfalls sehr imperialistisch gesinnte Hofbeichtvater Stettinger antwortete Tanner am 21. April 1678, das Tridentinum sei nicht angenommen; die Annahme sei 1625 von Ferdinand II erfolgt nur in Bezug auf die Ehesachen. Wenn die Prager Synode allgemein angenommen worden, dann könne der Kaiser auch die Prager Universität nicht in Bezug auf die akademischen Schriften ausnehmen, dann fielen alle Zeitungen, kaiserlichen Mandate usw. unter die Zensur des Erzbischofs. Die Prager Synode habe das Trienter Konzil nur insoweit annehmen können, als dasselbe kaiserlichen Rechten nicht präjudiziere. Der Kaiser habe das Recht, den Universitäten in seinen Ländern Privilegien zu verleihen, dazu gehöre auch das Druckrecht; letzteres könne er freilich nicht mehr verleihen, wenn das Tridentinum angenommen sei. Zum Schluß erklärt der Hofbeichtvater, er trete bei seinen Verhandlungen allein für das Recht des Kaisers auf, nicht für die Jesuiten und nicht in ihrem Namen[2]).

Bald nach diesem Briefwechsel erfolgte am 16. Juli 1678 eine Weisung des Kaisers *Leopold* an den Fürst-

[1]) Kop. [2]) Orig.

bischof von Olmütz, er möge den Jesuiten in Olmütz in Bezug auf die Drucklegung von Thesen und akademischen Übungen, falls dieselben von der Akademie approbiert seien, keine weiteren Difficultäten bereiten und „dero Profession zur Instruierung der Jugend nicht beschwerlich machen“ [1]).

In Rom verfolgte man den Verlauf der Dinge mit großer Unruhe, zumal von der Kongregation des hl. Offiziums dem General eine Mahnung zuging, die Jesuiten in Olmütz zum Gehorsam zu veranlassen. Sehr beunruhigt bin ich, so schrieb der General *Oliva* am 3. Sept. 1678 an den Provinzial Tanner, weil mir kürzlich die Kongregation des hl. Offiziums berichtet hat, die Patres in Olmütz zögerten dem Bischof zu gehorchen, der verlangt, die Thesen sollten nicht eher gedruckt werden, bis sie von ihm durchgesehen und approbiert seien. Als er sein Recht betont, sei ihm das kaiserliche Recht und die Nichtannahme des Trienter Konzils entgegengehalten worden. Ich möchte doch nicht, daß eine solche Zuflucht von den Unsrigen gegen die Bischöfe gesucht und noch viel weniger die Immunität entgegengehalten werde. Meine Gegenvorstellungen werden hier bei denen vergebens sein, die behaupten, niemand scheine den Dekreten der Päpste und der Bischöfe weniger zu gehorchen als die Unsrigen. Eins von beiden müssen Ew. Hochw. tun: entweder mit guten Gründen beweisen, daß es sich um eine allgemeine Sitte nicht allein an unsern, sondern an allen deutschen Akademien handle, welche die Thesen und akademischen Übungen von der bischöfl. Zensur ausnimmt, oder wenn das nicht möglich ist, den Kaiser bitten, daß er uns erlaube, eine für vieles andere so schädliche Meinung zu beseitigen, als wollten wir dem Bischof nicht gehorchen [2]).

Schon wenige Tage später, am 9. Sept. 1678, richtete Papst Innozenz XI ein Breve an den Kaiser folgenden Inhaltes: Es wurde uns berichtet, daß der Rektor des Jesuiten-Kollegs in Olmütz sich das Recht anmaßt, Thesen und alle andersgearteten Schriften ohne vorherige Zustimmung des Bischofs zu drucken gegen die apostol. Kon-

[1]) Kop. [2]) Kop.

stitutionen und die Bestimmungen der Konzile vom Lateran und Trient; um sich im Besitz dieses Mißbrauches zu halten, habe er Deine Majestät um Schutz angegangen. Da wir aber kraft unseres Amtes auf die Beobachtung der vorgenannten Konstitutionen und Dekrete dringen müssen, haben wir es für nötig erachtet, Deine Majestät zu benachrichtigen, daß die Untersuchung und Entscheidung dieser Sache einzig und allein Sache des hl. Stuhles ist. Wir zweifeln nicht, daß Du in Deiner großen Frömmigkeit der Bitte des vorgenannten Rektors Dein kaiserliches Ohr verschließen und nicht dulden wirst, daß unter Deiner frommen Regierung die kirchlichen Rechte Schaden nehmen. Weiteres wird der (Wiener Nuntius) Erzbischof Franz von Thessalonice berichten[1]).

Von diesem Breve schrieb P. Stettinger am 9. Oktober 1678 an Tanner, der Kaiser habe ihm den Empfang eines Breves in der Olmützer Sache mitgeteilt, über den Inhalt aber nichts verlauten lassen[2]).

Über das Breve scheint ein theologisches Gutachten vom Kaiser eingefordert worden zu sein, wenigstens liegt eine Antwort der kaiserlichen Theologen über dasselbe vor. Dieses Gutachten sucht eingehend nachzuweisen, daß der Papst falsch informiert sei und die von ihm angeführten Tatsachen der Wirklichkeit nicht entsprächen: der Rektor habe sich kein Recht angemaßt, auch keinen Rekurs gegen den Bischof beim Kaiser angerufen, sondern nur um Entscheidung der Frage gebeten, ob der Kaiser für sich ein Zensurrecht in Anspruch nehme und ob er die Dekrete des Konzils vom Lateran und von Trient als in seinen Erbländern angenommen anerkenne. Es liege keine Schmälerung kirchlicher Rechte vor, weil die betr. Dekrete in Deutschland nirgends in Übung gewesen. Da nun die Voraussetzungen des Breve nicht zuträfen, könnten auch die daraus gezogenen Folgerungen den Kaiser in keiner Weise treffen oder verpflichten[3]).

---

[1]) Kop. [2]) Kop.

[3]) Kop. Dem Gedankengang nach könnten Avancini oder Stettinger als Verfasser in Frage kommen.

Auf den Brief des Generals antwortete Tanner am 18. Oktober 1678 von Breslau mit einer ausführlichen Darlegung der ganzen Sache, besonders um den schweren Vorwurf der Kongregation über den Ungehorsam der Jesuiten als durchaus unbegründet zu erweisen. Kurz vor 1675 hat der Bischof von Olmütz die Thesen zweier Theologieprofessoren in Olmütz zensuriert und die beiden Professoren für immer des Katheders für verlustig erklärt[1]). Nun wollte der Bischof 1675 (1674) von neuem wahrscheinlich vorwiegend, wenn nicht einzig, die Akademie treffen durch das Verbot der Drucklegung der Thesen, obgleich er diese in dem ganzen bisherigen Dezennium seiner bischöfl. Wirksamkeit frei gestattet hatte, wie es ja auch überall an allen Akademien Brauch war. Das Dekret des Bischofs an den Drucker war so weitgehend, daß auch alle kaiserlichen Patente, Gerichtsbeschlüsse usw. darunter fielen. Daraus entstand die Frage: ist eine so allgemeine Zensur bischöfliches oder kaiserliches Recht? Obgleich der Hof wünschte, daß wir einstweilen keine Erlaubnis vom Bischof einholten, haben wir doch um einstweilige Erlaubnis gebeten, worüber der General am 20. Juni 1676 seine Genugtuung ausgesprochen habe. Wir hätten um diese Erlaubnis auch weiterhin gebeten, wenn man diese Bitte nicht für präjudizierlich für die kaiserlichen Rechte gehalten und uns verboten hätte. So konnte denn im ganzen vergangenen Jahr mit Ausnahme des Augusts kein akademischer Akt, keine öffentliche Disputation gehalten werden. Wir haben vergebens den Hof um Entscheidung gedrängt. Das Dekret des Kaisers an den Bischof, die Drucklegung einstweilen zu gestatten, hat das Konsistorium

[1]) Es handelt sich um die beiden Professoren *Joh. Tanner* und *Wilh. Fröhlich*, die mitten im Schuljahr entfernt werden mußten. Vergl. Fürstbischof Carl an den Olmützer Rektor *Math. Zeidler* 3. April 1674 Orig. Geistl. Akten Nr. 473, wo auch weitere Akten; andere in Nr. 467. Die Congregatio S. Officii fand in den Thesen der beiden Jesuiten, gegen die der Bischof vorgegangen, ohne sie zu hören, nichts auszusetzen und befahl sie in ihre Ämter wieder einzusetzen. *Avancini* an *Schmidl* 15. Okt. 1675 K. k. Hofbibl. in Wien Mscr. 11,953 f. 13.

zu Olmütz nicht befolgt, sondern einfachhin Unterwerfung von uns verlangt. Um dem großen Schaden für die Akademie vorzubeugen, habe ich die kais. Kanzlei von neuem ersucht, dem Befehl des Konsistoriums nachkommen zu dürfen und diese Bitte durch einen eigenen Boten dem Bischof mitteilen lassen. Gegen die Meinung des Konsistoriums hat dann der Bischof dem Ersuchen des Kaisers nachgegeben und dem Konsistorium befohlen, in Bezug auf Drucklegung der Thesen und akademischen Schriften keine weitern Schwierigkeiten zu machen, aber ohne Präjudiz für sein Recht. Der Hof hält beständig daran fest, das Konzil sei in Bezug auf diese Dinge in Deutschland nicht angenommen. Aber selbst zugegeben, die Akademie von Olmütz habe Bedenken getragen, die Thesen der bischöfl. Zensur zu unterwerfen, so tun das alle Universitäten in diesen Ländern, und so viel ich weiß in ganz Deutschland, und bisher hat trotz aller Bemühungen dazu noch kein Bischof das Beispiel des Olmützer Bischofs befolgt, weil eben alle wissen, es handle sich um ein Recht der Universitäten, das vor und nach dem Tridentinum in Kraft bestanden. So war es immer zu Prag, obgleich der Erzbischof ständiger Kanzler der Universität ist und das Recht des Rektors und der Dekane ist durch eine eigene päpstliche Bulle bestätigt. Das kann ich umso mehr bezeugen, als ich zweimal Rektor der Universität und mehrere Jahre Dekan der philos. Fakultät gewesen bin. Dieses Recht wurde niemals bestritten, selbst nicht vom Kardinal Harrach, der vor ungefähr 38 Jahren in seinem Universitäts-Streit fast alles bestritt. So wird es gehalten in der noch älteren Universität Wien, so in Graz, Tyrnau, Kaschau, Innsbruck, Freiburg i. Breisgau, Ingolstadt, Coeln, Mainz, Bamberg, Molsheim, Dillingen, in Betreff deren Zeugnisse vorliegen[1]). Da nun in der Stiftungsurkunde der Olmützer

---

[1]) Über Coeln schrieb P. *Heinr. Boedeker*, 23. April 1678, an P. Stettinger: Die Druck-Zensur steht bei dem Kurfürsten von Coeln, der den Zensor für alle Druckwerke bestimmt. Die Thesen aber und übrigen Schulsachen werden von diesem Zensor nicht zensiert und bedürfen keiner Approbation des Ordinarius; nur unsere Obern appro-



Universität ausdrücklich erwähnt wird, daß sie nach der Norm und mit den Privilegien der anderen Universitäten errichtet werde, so kann man es ihr nicht verdenken, daß sie ihr zehn Jahre lang vom Bischof nicht angefochtenes Recht verteidigt und bei dem Fürsten, dem Stifter, dafür Schutz nachsucht. Das hat uns selbst der Bischof von Olmütz nicht übel genommen. Ich glaube durch diese flüchtigen Darlegungen, die ich schnell in Schlesien, fern von der Möglichkeit eingehenderer Untersuchung zu Papier gebracht, die Unschuld unserer Patres in Olmütz und der ganzen Provinz dargetan zu haben. Während der ganzen drei Jahre meiner Amtsführung habe ich von unseren 5 Bischöfen nie eine Klage erhalten über Ungehorsam, sondern im Gegenteil bei allen Gelegenheiten ihre väterliche Liebe gegen uns und ihre Anerkennung über unsere Arbeiten und Dienstleistungen erfahren[1]).

Auch der kaiserliche Beichtvater Stettinger richtete im Einvernehmen mit dem Kaiser am 30. Oktober 1678 eine längere Darlegung an Oliva. Vor allem betont er das Dekret des Kaisers, das vor einigen Jahren vom Wiener Hofe an den General nach Rom geschickt worden. In diesem Dekrete wird allen Provinzialen und Rektoren

---

bieren sie und geben die Druckerlaubnis. Kop. In Würzburg — so antwortete der Bamberger Rektor am 3. Juli 1678 auf eine Anfrage des P. Stettinger — werden alle Thesen, Broschüren vom Drucker dem Weihbischof übergeben, der sie selbst oder durch andere von ihm bestellte Zensoren zensiert. In Mainz, Molsheim und hier zu Bamberg besteht diese Unterordnung nicht. Kop. Auf den Universitäten Ingolstadt, Freiburg i. Br. und Dillingen, an welchen ich selbst Professor gewesen — so erklärte der Beichtvater der Kaiserin *Joh. Ev. Tanner* am 8. Oktober 1678, werden die theologischen und philosophischen Thesen, auch die übrigen Schulübungen, ja überhaupt alle Bücher nur von Mitgliedern der Universität zensiert und unterliegen keiner Zensur des Ordinarius. Kop. Der kaiserliche Hofkanzler bestätigte am 9. Oktober 1678 dies von Freiburg i. Br. und fügte bei, daß der Kaiser das Zensurrecht dem Grazer und Linzer Kolleg verliehen habe, ohne daß irgend ein Bischof dieses Recht für sich in Anspruch genommen hätte. Kop. Über Dillingen vgl. *Specht*, Universität Dillingen 171 f.

[1]) Kop.

in den kaiserlichen Ländern verboten, irgend ein bischöfliches Dekret oder Mandat anzunehmen, in dem irgendetwas gegen die Privilegien und Rechte des Kaisers enthalten, mit der besonderen Weisung, dem damaligen Rektor von Olmütz einen Verweis zu erteilen, weil er ein an ihn gerichtetes Dekret des Bischofs von Olmütz über die Verurteilung und Entfernung zweier Theologie-Professoren unserer Gesellschaft wegen einiger vom Bischof verworfener Sentenzen angenommen und dem Kaiser nicht eingereicht habe[1]). Bei den Verhandlungen über die Universität Prag hat der Kaiser ausdrücklich bestimmt, daß alle akademischen Drucksachen der Zensur der Akademie und nicht der des Erzbischofs unterliegen. Als unter Ferdinand III der Wiener Bischof *Friedrich Breiner* das Zensurrecht über die Wiener Drucke verlangte, wurde er abgewiesen und hat sich dabei beruhigt. Fast an keiner deutschen Universität steht die Revision der Drucksachen beim Bischof, sondern bei der Universität. Der Rektor von Olmütz hat deshalb Rekurs an den Kaiser ergriffen nicht aus Trotz und Ungehorsam gegen den Bischof, sondern um dem kaiserlichen Dekrete zu gehorchen und die Frage zur Entscheidung zu bringen, wem er in diesem Falle zu gehorchen habe. Wollte man diesen Rekurs für unzulässig erklären, so würde das nach meinem Urteil eine Verachtung der kaiserlichen Auktorität bedeuten. Der General möge deshalb der Kongregation klar machen, daß die Patres von Olmütz nicht gefehlt hätten und diesen Brief, den der Kaiser gelesen und gebilligt, der Kongregation zur Aufklärung vorlegen[2]).

Der Assistent de Noyelle drückte in einem Briefe vom 17. Dez. 1678 an Walt die Hoffnung aus, daß die Kongregation des hl. Offiziums durch die übersandten Dokumente ihre ungünstige Meinung, die auf einer unbekannten Information beruhe, ablegen werde[3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 53 A. 1.

[2]) Kop. Vgl. Stettinger an Tanner 9. Oktober 1678.

[3]) Orig.

Die Entscheidung der Kongregation der Inquisition war am 7. Juni 1679 gefallen und bereits am 28. Juni vom Wiener Nuntius dem Rektor von Olmütz offiziell unter Androhung der im Dekrete der Inquisition angedrohten Strafen mitgeteilt worden. Das Dekret war für die Jesuiten ungünstig: In der Streitsache zwischen dem Bischof von Olmütz und dem Rektor des Kollegs der Gesellschaft Jesu in derselben Stadt, der sich die Gewalt angemaßt, Thesen und alle andern Schriften ohne die vorhergehende Erlaubnis und Approbation des Bischofs drucken zu lassen, haben die Kardinäle beschlossen, es sei dem apostolischen Nuntius in Deutschland zu schreiben, der Rektor und das Kolleg der Gesellschaft Jesu dürften ohne Erlaubnis und Approbation des Bischofs von Olmütz keine Bücher, noch weniger Disputationen, Thesen und irgendwelche akademische Schriften drucken lassen. Der Nuntius wird dies dem Bischof und dem Rektor mitteilen und letzterem unter der Strafe der Entziehung der aktiven und passiven Stimme Gehorsam befehlen. Dem Kaiser soll ein Breve geschrieben werden, daß der Papst nach Anhörung der Kardinäle diesen Entscheid getroffen und der Kaiser für die Ausführung des Dekretes entschiedene Sorge tragen möge[1]).

Ich hatte nicht geglaubt, so schreibt der Provinzial Tanner am 15. Juli 1679 an Walt, daß der Nuntius das Dekret der Kongregation so schnell hätte veröffentlichen müssen. Doch sehe ich keinen Weg, seiner Ausführung auszuweichen, selbst nicht wenn es der Kaiser verböte, damit man nicht glaubt, wir hielten mehr zum Kaiser als zum Papst[2]).

Bei der schwierigen Lage, wo auf der einen Seite das apostolische Dekret drängte, auf der andern Seite Anstoß beim Kaiser zu befürchten war, gab der Assistent Noyelle am 30. Sept. 1679 dem P. Walt die Weisung: Dem apostolischen Dekret gebührt eine solche Ehrfurcht und solcher Gehorsam, daß man nichts gegen dasselbe tut, und daher ist ein Anstoß beim Kaiser in der Art zu ver-

---

[1]) Kop. [2]) Orig.

meiden, daß man dadurch nicht beim Papste anstößt. Die Unterlassung der Drucklegung bei der letzten akademischen Feierlichkeit war gut. Aber so kann es doch nicht fortgehen ohne Schaden für die Akademie und ohne Präjudiz für das behauptete kaiserliche Recht. Deshalb soll man beim Kaiser vorstellig werden, er möge entweder für die Aufhebung des Dekretes sorgen oder die Erlaubnis geben, demselben zu gehorchen[1]).

Bei der Inquisition war die ganze Sache so schnell und still betrieben worden, daß der General erst Kenntnis davon erhielt, als der Rektor von Olmütz eine Abschrift des Dekretes einsandte. Wegen des schweren Vorwurfes gegen den Rektor, als habe er sich ein Recht angemaßt, sandte der General sofort den Sekretär der Gesellschaft an den Assessor der Kongregation, um in seinem Namen dagegen Klage zu führen, zumal da nach dem Wortlaute des Dekretes die eingesandten Gutachten gar nicht berücksichtigt worden. Diese seien, so erwiderte der Assessor, nicht im Auszug, sondern ganz von der Kongregation verlesen worden, weil man die Sache für sehr wichtig gehalten habe. Das Dekret sei nicht abgefaßt worden in der Absicht, die Gesellschaft, die gänzlich unschuldig sei, zu beschuldigen; die Gesellschaft sei richtig verfahren und auch die Patres in Olmütz treffe keine Schuld. Auf die Frage, warum denn die Kongregation dem Rektor vorgeworfen, daß er sich ein Recht angemaßt, erwiderte der Assessor mit derselben Versicherung, durch den Ausdruck *arrogavit* habe die Kongregation dem Rektor keinen Vorwurf machen wollen. Gegen den Einwand, daß doch die Universitäten das Recht der Zensur hätten, betonte der Assessor, nur wenigen Universitäten sei durch päpstliches Indult dieses Privileg gegeben worden, darunter gehöre aber nicht Olmütz. Die Kongregation hoffe, daß der Kaiser sich dem Dekrete fügen werde. Dies alles schrieb P. *Friedrich Ampringer* am 9. Juli 1679 an P. Stettinger[2]) und ähnlich lautet der Brief des Assistenten Novelle vom

[1]) Orig.
[2]) Orig. Vgl. Ampringer 19. Aug. 1679.

12. Aug. 1679 an Walt: Ganz besonders betont Noyelle den Schmerz des P. Generals, daß die Jesuiten wegen der Olmützer Sache in Rom beschuldigt würden, als maßten sie sich ein bischöfliches Recht an. Noyelle wiederholt seine frühere Mahnung zur Vorsicht, man möge sich hüten, bei einer der beiden Parteien anzustoßen[1]).

Als der Kaiser, der, wie in allen Dingen, auch hier schwer zu einer Entscheidung zu bringen war, auf die wiederholte Frage des böhmischen Prokurators *Adam Gerstmann* keine Antwort erteilte, wiederholte der General Oliva in einem Schreiben vom 3. Februar 1680 an Walt die Mahnung, sich in den bisher beobachteten Grenzen zu halten, damit keine Partei beleidigt werde[2]).

In einem langen Gutachten, das wahrscheinlich der böhmische Prokurator Gerstmann Ende 1679 oder Anfang 1680 dem Kaiser überreichte[3]), wird die Frage, ob in den kaiserlichen Erbländern das Zensurrecht dem Kaiser oder den Bischöfen zustehe, dahin beantwortet: 1) Die Konzile vom Lateran und von Trient sind in Bezug auf die Zensur weder angenommen, noch ihre Vorschriften in Übung; in Deutschland übt kein Bischof das Zensurrecht, wenn er nicht zugleich Landesherr ist; so hat der Erzbischof von Salzburg kein Zensurrecht in Steiermark und Kärnten, der Passauer Bischof nicht in den beiden Österreich, der Wiener nicht in Wien, der Augsburger nicht zu Dillingen, der Eichstädter nicht zu Ingolstadt (obschon er Kanzler dieser Universität ist), der Constanzer nicht zu Freiburg. Das Zensurrecht steht in den kaiserlichen Erbländern dem Kaiser zu. 2) Aber selbst angenommen, die beiden Konzile seien in Bezug auf die Zensur angenommen, so hat das Konzil von Trient (Sess. 25 c. 6) ausdrücklich bei der Unterwerfung unter den Bischof die Universitäten in all ihren Privilegien davon ausgenommen. Bei den deutschen Universitäten besteht das dauernde nicht unterbrochene Gewohnheitsrecht, ihre akademischen Schriften selbst zu zensieren, so in Freiburg (i. Breisg.), Wien, Dillingen, Ingol-

---

1) Orig. 2) Orig.
3) Vgl. Ampringer 9. März 1680 an Walt.

stadt, Graz. Durch eine Unterwerfung unter die Bischöfe würden ihre Privilegien nicht gewahrt, wie das Tridentinum ausdrücklich verlange[1]).

In Olmütz blieben die Jesuiten unterdessen fortgesetzt in großer Verlegenheit. Vom Kaiser kam keine Antwort; immer und immer wieder den Bischof um Erlaubnis bitten, schien zu sehr präjudizierlich für die Universitätsprivilegien. Da kam der Bischof entgegen mit dem Rat, die Jesuiten sollten, wie bereits früher geschehen, ihre akademischen Schriften außerhalb der Diözese drucken lassen. Der General war damit einverstanden, nur sollte die Einwilligung des Bischofs beglaubigt werden, damit man bei der Kongregation nicht Klage erhebe. Im Übrigen, so ließ der General am 20. April 1680 an Walt schreiben, sollten die Patres zeigen, daß sie ihrerseits bereit seien, dem Dekrete der Kongregation zu gehorchen und nur der Wille des Kaisers entgegenstehe[2]).

Wir haben bisher, so schrieb Avancini am 16. Mai 1680 nach Olmütz, die Sache des Kaisers vertreten. Wenn er nachgibt, müssen auch wir nachgeben. Immerhin bleibt es mißlich, wenn die Akademie von Privatpersonen zensuriert werden müßte. Vielleicht könnte die Sache so geordnet werden, daß jede Fakultät ihre Schriften zensiert und approbiert, wie zu Wien, wo der Rektor Magnificus dann das Imprimatur unterschreibt. Auf diese Weise würde der Ordinarius von Olmütz oder dessen Vikar das Imprimatur unterschreiben, indem er uns für immer das Recht der Zensur delegiert[3]).

Am 6. Sept. 1681 schrieb der böhmische Kanzler (Graf *Hartwig von Nostiz*) an den Prokurator der böhmischen Provinz, P. *Schmidl*, der Bischof wolle, im Falle er darum ersucht werde, die Druckerlaubnis ohne bischöfliche Approbation für 5 Jahre geben. Der Kaiser sei damit einverstanden[4]). In der Tat erteilte der Bischof am 16. Okt. 1681

---

[1]) Kop.

[2]) Orig. Vgl. Noyelle 23. Aug. 1681.

[3]) Orig.

[4]) Gesieg. Orig.

den Jesuiten von Olmütz die Fakultät für 5 Jahre, alle Schulsachen, Thesen, Glückwunschgedichte, Kongregations- und katechetische Schriften und ähnliches ohne bischöfl. Approbation zu drucken[1]).

Als die 5 Jahre sich ihrem Ende näherten, suchten die Patres in Olmütz von neuem eine prinzipielle Entscheidung herbeizuführen, aber weder der Kaiser noch die böhmische Kanzlei waren einstweilen dafür zu haben[2]). Ob später eine solche erfolgte, ist aus den Akten nicht ersichtbar.

Bei der Beurteilung des ganzen Streites ist vor allem daran festzuhalten, daß die Universitäten damals eine ganz andere Stellung einnahmen wie heute: sie genossen viele Rechte, von denen heute kaum noch eine Spur vorhanden ist. So läßt sich begreifen, daß die Jesuiten, als Vertreter der Olmützer Universität, deren Rechte mit großer Zähigkeit verteidigen zu müssen glaubten und dafür zu dem Schutz des Landesherrn ihre Zuflucht nahmen. Blieb man bei der Behauptung der Universitäts-Zensur für akademische Schriften, so war die Frage in allen Stadien immer noch diskutierbar. Falsch wurde die Stellung und selbst gefährlich, wenn man ganz allgemein die Frage aufwarf: ist die Zensur überhaupt kaiserliches oder kirchliches Recht? Hier war notwendig zu unterscheiden. Der Kaiser besaß als Landesherr nach dem damaligen Recht die Zensur über alle Drucksachen weltlicher Natur, ebenso sehr durften die kirchlichen Organe, also zunächst die Bischöfe, die Zensur beanspruchen über alle Schriften, welche Materien der Glaubens- und Sittenlehre behandelten, denn das letzte Urteil über diese Lehren stand und steht der Kirche und nicht dem Staate zu. Betonte man diese Unterscheidung nicht — und hier haben sich

---

[1]) Ges. Orig. Eine ähnliche Fakultät hatte Kardinal Dietrichstein früher. am 13. Januar 1625, gegeben aber für seine ganze Lebenszeit. Ges. Orig.

[2]) *Ferdinand Walthauser*, an den Rektor von Olmütz 9. Juni und 17. Aug. 1686. Orig.

der „Hofpoet“ *Avancini* und der Hofbeichtvater *Stettinger* zum mindesten einer Unterlassung schuldig gemacht — so mochte man zwar für den Augenblick einen Erfolg erhoffen, aber zugleich lieferte man Unterlagen für die Ausschreitungen des bereits nahenden unkirchlichen Absolutismus, speziell des Josephinismus, der sich auch in rein kirchlichen Dingen die letzte Entscheidung anmaßte.

Literaturberichte

A. Übersichten

Vocatio sacerdotalis

Eine Kontroverse

Das Vatikanum hat dem Gallikanismus auf dogmatischem Boden ein Ende gemacht; die Päpste, besonders Pius X, suchen jetzt die Verheerungen des rigorosen jansenistischen Gallikanismus auf dem Gebiete der praktischen Theologie nach und nach zu beseitigen. Wir erinnern nur an die Kommuniondekrete, die Kinderkommunion, die größere Freiheit in der Beichtpraxis für die Ordensleute u. s. w. Hieher gehört auch die so wichtige Frage des Priesterberufes und dessen notwendigen Bedingungen. Einen wenigstens vorläufigen Abschluß der mit echt französischer Lebhaftigkeit und Zähigkeit geführten Kontroverse bildet das Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs *Merry del Val* (Acta Apost. Sed. 15. Juli 1912):

A Monseigneur Charles *Alfred de Cormont*, évêque d'Aire.

Secretaria di Stato di sua Santità
Nr. 58240 Dal Vaticano 1er juillet 1912.

Monseigneur,

En raison des dissensions qui se sont produites à l'occasion du double ouvrage du chanoine Joseph Lahitton sur la Vocation sacerdotale, et l'importance de la question doctrinale y soulevée, Notre Très Saint-Père le pape Pie X a daigné nommer une Commission d'Eminentissimes cardinaux.

Cette Commission, après avoir mûrement examiné les arguments en faveur de l'une et de l'autre thèse, a prononcé dans sa réunion plénière du 20 juin dernier, le jugement suivant:

Opus praestantis viri Josephi Lahitton, cui titulus „la Vocation sacerdotale“ nullo modo reprobandum esse;

Imo, qua parte adstruit:

1° Neminem habere jus ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem Episcopi;

2° Conditionem, quae ex parte Ordinandi debet attendi, quaeque *Vocatio sacerdotalis* appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti seu invitamentis Spiritus sancti, ad sacerdotium ineundum;

3° Sed contra, nihil plus in Ordinando, ut *rite vocetur ab Episcopo*, requiri quam *rectam intentionem simul cum idoneitate* in iis gratiae et naturae dotibus reposita, et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire ejusdemque obligationes sancte servare queat;

Esse egregie laudandum.

S. S. Pie X a pleinement approuvé, dans l'audience du 26 juin, la décision des Eminentissimes Pères, et Elle me charge d'en donner avis à votre Grandeur, qui voudra bien la communiquer à son sujet, M. le chanoine Lahitton, et la faire insérer ex integro dans la *Semaine religieuse* du diocèse.

Je prie votre Grandeur, Monseigneur, d'agréer l'assurance de mes sentiments très dévoués en Notre-Seigneur

R. Card. Merry del Val.

Bei der jetzigen Lage der Kirche in Frankreich besteht bekanntlich ein bedeutender Mangel an Nachwuchs für den Klerus. Die fortschreitende Entchristlichung der Familie in manchen Gegenden, besonders das Zweikindersystem, die totale Beraubung der Kirche durch das sog. Trennungsgesetz, wodurch der Klerus plötzlich ganz auf die Beiträge der Gläubigen angewiesen wurde, der Militärdienst der Kleriker und so manche andere Gründe erklären diese traurige Tatsache. Deshalb begann eine rege Vereinstätigkeit, um diesem Übel zu steuern. Le recrutement sacerdotal heißt der Verein, der auch seit 1901 eine eigene Zeitschrift gleichen Namens herausgibt.

Die Schwierigkeiten der Praxis führten zum Nachdenken ob in der in Frankreich (s. auch *Krier*, D. Beruf) herrschenden Theorie vielleicht ein Mangel, eine Ungenauigkeit sich eingeschlichen habe. Wohl hatte P. *Bouvier S. J.* schon im Junihefte des Recrutement sacerdotal (1901) seine dahingehende Meinung geäußert, P. *Vermeersch S. J.* 1903 De vocatione sacerdotali III 2 und *Berardi* in der Abhandlung (s. *Noldin* II[8] n. 751) De clerico ad

ordine sacros initiando 1888 die römische Entscheidung antizipiert, doch erst *Lahitton* gelang es, die Entscheidung durch seine Werke herbeizuführen. Von den diesbezüglichen Werken *Lahittons* **1) 2) 3)** ist das dritte zum größten Teil nach der Entscheidung Roms geschrieben.

Im ersten, noch etwas unvollkommenen wählte er sich ausschließlich als Gegner den Sulpizianer *Branchereau* **4)** als Repräsentanten der allgemeinen Auffassung. In diesem mehr praktischen als theoretischen Werk finden sich freilich einige unglückliche und mißverständliche Wendungen, aber wohl nirgends klar das kontradiktorische Gegenteil eines der drei Punkte der römischen Entscheidung. Somit waren die Sulpizianer, die neben Lazaristen und Oratorianern so viele bischöfliche Klerikalseminarien leiten, angegriffen. *Lahittons* exklusive, schroffe Darstellung, manche Schwächen seiner Beweisführung und die angebliche Verwandtschaft der Gegner mit Modernismus, Quietismus, Illuminismus, Protestantismus, Fanatismus u. s. w. erweckten tiefe Verstimmung und heftigen Widerspruch. Nur *Branchereau* schwieg beharrlich. Es gieng wieder, wie so oft bei Kontroversen, daß das aufgeregte Gemüt etwas zuviel auf das wissenschaftliche Denken Einfluß nimmt.

Lahitton hatte **5)** gleichsam als Ankündigung seines demnächst erscheinenden Werkes kurz den Hauptinhalt mitgeteilt. Der Hauptangriffspunkt war der sog. *attrait* (*Branchereau*, S. 183—250), d. h. die spontane, frühzeitige dauernde Neigung zum Priesterstande; *interna quaedam adspiratio subjecti seu invitamenta Spiritus sancti* sagt die Kardinalskommission; dieser *attrait* nun wurde mehr oder weniger zum notwendigen, entscheidenden, ja einzig positiven Kennzeichen des Berufes erhoben, während man dagegen die rechte Absicht, die wissenschaftlichen und moralischen Fähigkeiten des Priesterkandidaten nur als negative Anzeichen hinstellte. Sache des Bischofes und seiner Seminardirektoren, besonders des Spirituals (in Frankreich vielfach zugleich Oberer!!) sei es, diesen von Gott

---

1) La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique à l'usage des séminaires et des recruteurs de prètres. Paris, Lethielleux, 1909. 8°, 449 pp. — **2)** Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale. Exposé — Controverse — Conséquences pratiques. Paris, Lethielleux, 1910, 8°, 310 pp. — **3)** La vocation sacerdotale. Nouvelle édition. Paris, Beauchesne, 1913, 8° 527 pp, — **4)** De la vocation sacerdotale. Paris, Vic & Amat, 1896, 8° 312 pp. — **5)** Revue thomiste 1909, p. 432 ss.

ins Herz gelegten Beruf zu erforschen und zu konstatieren und daraufhin dem Kandidaten die Weihe zu erteilen.

Dagegen stellt *Lahitton* seine These auf: „Nous définissons la vocation sacerdotale: L'élection et l'appel d'un sujet à l'état ecclésiastique; élection et appel tout gratuits, que Dieu fait de toute éternité et qu'il manifeste et intime dans le temps par l'organe des ministres légitimes de l'Église. So in der ersten Auflage S. 8. Dieselbe wird dann im ersten Teil des Werkes erklärt und bewiesen. In der neuen Auflage hingegen läßt er diese These fallen und schlägt den analytischsn Weg ein. Jetzt lautet seine These (mit Vermeidung des Wortes vocation und des ewigen Dekretes): L'appel divin au sacerdoce, l'appel formel et proprement dit, au sens scripturaire et canonique, est essentiellement: l'invitation à recevoir le sacerdoce, adressée à un sujet, au nom de Dieu et en vertu de son pouvoir, par l'organe des ministres légitimes de l'Église. Das ist die *vocatio*, von der Paulus (Hebr V 4 spricht; so lehrt der Catechismus tridentinus: Vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur (De ordine). Damit wird der Beruf zum Priestertum ausschließlich und einzig in die äußere Berufung durch den Bischof verlegt; er ist eine Funktion des *forum externum*. Die notwendigen Bedingungen im Kandidaten werden als *vocabilité*, *idonéité* angesprochen; ja in der ersten Auflage als in gar keinem kausalen Verhältnis zum Beruf stehend erklärt. Jetzt spricht er schon etwas anders (S. 123 ff); er gibt zu, daß man nach dem herrschenden Sprachgebrauch (seit dem 17. Jahrhundert) von *vocatio passiva* und *secundum quid* reden könne, aber er will das Wort gegen *appel* vertauschen, als ob ein Mann den Sprachgebrauch ändern könnte; es würde wohl genügen, zu präzisieren. Fort also mit all den fruchtlosen Bemühungen, den Beruf im Innern des Kandidaten zu erkennen; der Beruf existiert nicht vor dem Ruf des Bischofs „*accedite huc*“: er wird erst dadurch geschaffen (*créé!*); dieses Wort besonders liegt *Lahitton* am Herzen: man hat nur die *vocabilité* zu erforschen; die rechte Absicht, die entsprechenden Fähigkeiten. Der Bischof ist nach dem hl. Thomas (Suppl. q. 38 a. 1) wie ein König, der seine Beamten beruft; er gibt den Beruf immer *valide* wenn auch nicht immer *licite*. Deshalb soll man nicht warten, bis das Kind spontan seine Neigung kundgebe und diese dann erproben, sondern auch durch auktoritatives Auftreten (!!) die befähigten Knaben ins Seminar bringen (I. Aufl. 235 ff), die Mittelmäßigen, die Allzuvielen, in welchen man bloß den *attrait* zu finden glaubt, abweisen. Das schien eine radikale Lösung der Priesternot zu sein, die Widerspruch erwecken mußte.

In einem nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Gutachten äussert sich zwei Jahre vor dem römischen Dekret *Paul Vigué* **6)** Professor in Poitiers und Direktor des Seminars: Si, au lieu de s'écrier: „Je déclare la guerre à une erreur dangereuse", il se fut contenté de dire: „Je propose une précision en ce qui concerne le rôle l'Église dans la vocation sacerdotale", il y a tout lieu de croire qu'il aurait rencontré beaucoup moins d'adversaires. Man könnte aber vielleicht entgegnen: Höchst wahrscheinlich wäre er unbeachtet geblieben oder totgeschwiegen worden; denn die praktischen Irrtümer sind sehr zäh und schwer auszurotten. Il fallait grossir la voix, forcer la note!

Werfen wir einen Blick auf den Verlauf der Kontroverse. Den größten Teil derselben berührt L. in seinem zweiten Werke: Deux conceptions. Beginnen wir mit den Zeitschriften. L'ami du Clergé vom 2. Dez. 1909 drückt seine volle Zustimmung aus; die Etudes **7)** finden zunächst nur Schwierigkeit in der Verwerfung der *vocation intérieure* und des herrschenden Sprachgebrauches; das Gleiche betont *Bouvier* auch in einer Broschüre **8)**. Hatte *Bouvier* nur ein kurzes Referat gebracht, aus dem Lah. die Zustimmung der Etudes herauslas, so benahm ihm *J. Grivet S. J.* **9)** diese Illusion. Er verwirft die Anschauungen betreffs der unmittelbaren Berufung Gottes. Endlich nimmt P. *Dudon S. J.* **10)** noch das Wort nach der römischen Entscheidung und hebt hervor, was sie nicht besage, *Lahitton* aber behauptet habe P. *Pègues O. P.* **11)** stimmt zwar bei, erhebt aber Bedenken dagegen, daß Gott ausschließlich durch die Kirche berufe; in einem Privatbrief vom 23. Juni 1910 nähert er sich dem Standpunkte *Lahittons*, indem er statt *signes de vocation* nur mehr *indications providentielles* verlangt (Deux conceptions S. 99). Die Kontroverse fand auch in der neuen Welt Widerhall. In the Ecclesiastical Review **12)** kämpft *Edm. Wirth* gegen *Fr. Brouwer* für die Ideen *Lahittons* in ziemlich lebhafter Weise; dann äußerten sich noch im zustimmendem Sinne Les Questions ecclésia-

---

6) In *Le Camus*, La vocation ecclésiastique, Paris, Téqui, 1913, 12°, 131 pp. zuerst erschienen in der Semaine religieuse de Poitiers. — Msgr. *Le Camus* pflichtet *Lahitton* betreffs des *attrait* bei. — **7)** *Bouvier S. J.* Etudes 20. déc. 1909. — **8)** *Bouvier*, Notion traditionelle de la vocation sacerdotale. Lettre à un Supérieur de Grand Séminaire. Paris, Lethielleux, 1911. 12°, 76 p. — **9)** Etudes 1911 I p. 577 u. 774. — **10)** Etudes 1912, III p. 764 ss. — **11)** Revue thomiste mai—juin 1910. — **12)** The Ecclesiastical Review, Nov. 1912, March 1913 p. 342 ff; May 1913 p. 607 ff.

stiques **13)**. Dieselben bringen auch die Adresse der alliance des Grands Séminaires an Kardinal Merry del Val samt seiner Antwort im Wortlaut (Aug. 1912). Die Civiltà **14)** begnügt sich mit einem kurzen beifälligen Referat und wünscht Übersetzungen.

Eine ablehnende Haltung nahm die Revue pratique d'Apologétique **15)**, als der Sulpizianer *Letourneau* auf den Kampfplatz trat und seinem Gegner einen Kompromiß vorschlug (s. Deux conceptions). P. *Jules O. Cap.* **16)** bringt zuerst eine genaue Analyse von *Lahitton*, dann reiches Material für die *vocation intérieure.* Ähnliches, nur viel kürzer, bietet *Adloff* **17)**.

Auch eine Reihe von Monographien erschien. Bei *Lahitton:* Deus conceptions finden die meisten sich verzeichnet. Das bedeutendste gegnerische Werk ist aber vom Dominikaner *F. J. Hurtaud* **18)** unter dem Motto: Venite post me Mat IV 19. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Jo VI 44. Ihm antwortete *Lah.* **19)** zuerst indirekt gegen *M. Senne*, dann aber direkt des öfteren in der neuen Auflage seines Werkes. *Pro bono pacis* gibt er ihm einiges zu; augenscheinlich hat *Lahitton* aber vieles aus *Hurtaud* gelernt. *Hurtaud* tritt als strammer Scholastiker auf, ruft *Lahitton* die elementarsten Prinzipien der Logik und der Theologie ins Gedächtnis und hält ihm alle seine Mängel betreffs Verwerfung der *vocation intérieure* vor Augen. Wenn *Lahitton* (Deux conceptions) mit *Brunetière* sagte: On ne se sent pas vivre, quand on n'a pas d'adversaires, so konnte er hier zum höchsten Lebensbewußtsein gelangen. Trotzdem verwirft *Hurtaud* auch die Ansichten von *Branchereau* und kommt auf rein theologischem Wege zu dem gleichen Resultate, wie *Lahitton,* ausgenommen dessen schroffe Ablehnung eines göttlichen nneren Berufes des Weihekandidaten.

Lahitton, dem „keine Korporation den Rücken deckte", hatte sich von Anfang an der ermunternden Zustimmung seines Bischofes, damals Msgr. *Touzet* zu erfreuen (s. *Lah.* 1. Aufl.); noch mehr, er bringt zwei Schreiben von Kardinal *Merry del Val,* das erste an Msgr *Touzet*, das zweite an *Lahitton*, das auch in Acta Ap. Sedis 15. oct. 1909 erschien.

---

13) QQ. ecclés. Nov. 1910, Sept. 1911, Aug. 1912. — **14)** Civiltà 10. oct 1910. — **15)** Rev. pr. d'Apol. 1910. — **16)** Etudes franciscaines 1910 II, 1911 I. — **17)** Straßburger Diözesanblatt 1911, Heft 10—12. — **18)** La vocation au sacerdoce. Paris, Gabalda, 1911, 8⁰ 453 pp. — **19)** *Lahitton,* Réponse à M. Senne: La Vocation au Sacerdoce de M. Hurtaud, Univers 12 avril 1911, auch als Broschüre Paris, Dangon. 16⁰, 12 pp.

Auch im zweiten Werke Deux conceptions bringt er ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs, in dem er gelobt wird, daß er sich bemühe *d'approfondir les méthodes d'éducation ecclésiastique, en s'écartant avec sagesse de tout périlleux subjectivisme.* Unterdessen wurde die Kontroverse noch heftiger und sogar bitter, so daß es zu sehr wenig wissenschaftlichen Kampfmethoden kam. Einiges deutet *Lahitton* in seinem zweiten Werke an. Somit entschloß er sich, den wohlbekannten Weg nach Rom wieder anzutreten. Man hatte geglaubt (Etudes 1911, p. 776 QQ. eccles. 1912, 8), *Lahitton* sei in Rom verklagt worden; dagegen berichtet die *Scuola cattolica* **20)**, daß *Lahitton* selbst seine These dem Urteile Roms unterbreitete, *pronto a sottomettersi* ... Vielleicht ist beides wahr. Nach der Kommissionsentscheidung beeilten sich, wie schon erwähnt, die Teilnehmer der *alliance des Grands Séminaires* an den Staatssekretär *una lettera di adesione* zu senden, um dem Papst den Dank auszusprechen, worüber dieser in einem Brief an Kardinal Merry seine Freude äußerte. Nach der zweiten Auflage erhielt *Lahitton* wieder ein Dankschreiben Pius' X durch den Staatssekretär dat. v. 7. Juni 1913, worin es heißt: En relevant le mérite de cette magistrale étude (1. Aufl.), la Commission cardinalice signalait avec éloge les points importants du concept traditionnel de l'Église, mis par vous en lumière. Après avoir pris connaissance de la présente édition, le Saint-Père vous félicite de nouveau d'avoir rendu un service important à la cause de la pure doctrine et comme gage etc. (Act. Apost. Sedis 1913 p. 290). Man sieht, der Gallikanismus ist im Aussterben; ob auch alle *reliquiae Jansenismi*, wie sich *Le Camus* (s. n. 6) ausdrückt, ist eine andere Frage. Vielleicht harrt da noch manches der genaueren Grenzbestimmungen und Präzisionen.

Ein Wort zur Kritik der Kontroverse. *Vigué* (l. c.) hat das Wesen der Kontroverse auf die einfachste Formel zurückgeführt, die aus der Lehre über die Kirche resultiert. Es frägt sich, ob Gott dem Kandidaten (auf Grund eines ewigen Dekretes) seine Berufung zum Priestertum unmittelbar oder mittelbar durch die Kirche offenbare. *Lahitton* sagt: Gott, die Kirche, das Subjekt; die anderen: Gott, das Subjekt, die Kirche. Somit kann man die Charakterisierung der beiden Ansichten nach *Vigué* auf einige Punkte zurückführen:

1. Stellung der Kirche. Nach *Lahitton* übermittelt nur die Kirche im Namen Gottes den Beruf: sie ist hier die *causa instrumentalis*, wie bei der Spendung des *ordo sacerdotalis* und noch

20) Scuola cattol. Aug. 1912 p. 495.

klarer beim *ordo episcopalis.* Nach den anderen soll die Kirche den schon vorhandenen Beruf konstatieren oder besser, sie beurteilt ihn authentisch und offiziell (Wo *Lahitton* den Satz gefunden haben mag, der Akt des Bischofes sei nur eine *conditio sine qua non?*).

2. Natur des Berufes. Die erste Meinung bezeichnet den Beruf einzig als Berufung durch die Kirche, welche den göttlichen Ruf übermittelt; die zweite dagegen sagt: die erforderte Disposition des Subjektes, die dem kanonischen Urteil der Kirche unterbreitet wird, soll dartun, daß der Kandidat von Gott selbst schon berufen ist.

3. Unterschied von den übrigen Ständen. Nach der ersten Sentenz ist allein der Priester- wie der Bischofsberuf durch die Kirche zu intimieren; nach der anderen unterscheidet sich der Priesterberuf nur durch sein Objekt von den übrigen.

4. Kennzeichen des Berufes. Nach *Lahitton* ist im Subjekt nichts anderes zu berücksichtigen (und Rom gibt ihm hierin Recht) als die rechte Absicht, die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten; der Neigung (*attrait*) wird nur insoweit Rechnung getragen, als nicht ihr Gegensatz, unüberwindliche Abneigung, ein Hindernis des freien Willens bildet. Eigentlich sind die Fähigkeiten nicht Zeichen des vorhandenen Berufes, sondern Anzeichen der Berufbarkeit (qui sont aptes sont appellables).

In der zweiten Ansicht hingegen gibt es wahre Kennzeichen des vorhandenen, schon von Gott ins Herz gelegten Berufes; zuerst die Fähigkeiten, notwendiges, aber nicht genügendes Requisit, darüber hinaus aber der *attrait*, die unwiderstehliche Neigung, gleichsam eine Stimme Gottes im Innern des Subjektes, die ihm seinen Beruf unmittelbar manifestiert. Ohne diesen *attrait* kein Beruf! (Das scheint etwas nach *gratia victrix* zu schmecken, so eine Art innere „Heilsgewißheit“, etwas dem Subjekt Immanentes u. s. w.). L'une donne une conception *mystique* (?) l'autre une conception *ecclésiastique et sociale.*

Die theologische Lösung gibt die Lehre von der Kirche. Wir werden uns zwar hüten, mit *Lahitton* (1. Aufl. S. 23) von den premiers *héritiers* du sacerdoce de J. Ch., ses premiers *successeurs* zu reden; wir werden auch nicht mit *Lahitton* sagen, daß Gott sich dieser Gewalt entäußert habe (en vertu de cette double *aliénation* de pouvoirs; Deux conceptions p. 237; es handelt sich um die Berufung und die Weihe); doch ist von hier aus die Lösung zu finden. Der Priesterstand, wie der Bischofsberuf, als Teilnahme am ewigen *sacerdotium Christi* ist integrierendes

Amt der Hierarchie, eine soziale Funktion, eine *gratia gratis data*, freilich vermittelt durch ein Sakrament, das die notwendige *gratia gratum faciens* gibt, was in der Debatte nicht genügend gewürdigt wird. Deshalb ist die Stellung der Kirche zum *ordo* eine andere, als zu den übrigen Sakramenten, die ein Recht auf den Empfang voraussetzen, z. B. Beicht, Kommunion (Pius X, Recht der Kinder!), Ehe u. s. w. Wäre dem nicht so, dann hätte das disponierte Subjekt ein Recht, erfließend aus der Pflicht dem erkannten Ruf Gottes zu folgen und die Priesterweihe zu verlangen. Es scheint, daß einige Weihekandidaten dieses Recht beanspruchten, das Rom ihnen abspricht, und auch einige Erzieher die Sache so auffaßten (ou a brisé sa vocation!); hieher könnte man vielleicht die *clerici vagantes* rechnen, die von einem Seminar zum andern pilgern, bis sie endlich ein *refugium peccatorum* gefunden haben. *Vestigia terrent.* Niemand hat das Recht, die Aufnahme in die Hierarchie zu verlangen (Nemo sumit sibi honorem) ebenso wenig als ein Gelehrter, ein Jurist, wenn auch noch so befähigt, auf eine Katheder oder einen Ministerstuhl ein Recht hat. Man denke nur an solche *qui bonum opus desiderant!* Der Bischof *tamquam rex* wählt nach den Bedürfnissen seiner Diözese aus den befähigten Kandidaten so viele aus, als er für die Notwendigkeit und den Nutzen derselben braucht, was Pius IX, Leo XIII und Pius X nach dem Tridentinum den Bischöfen des öfteren einschärfen. *Lahitton* bleibt sich aber hier nicht konsequent. Er spricht von der rechtlichen Stellung des Kandidaten zum Bischof (1. Aufl. S. 432 ff), der sich durch einen Kontrakt verpflichtet, den guten Seminaristen zu berufen und zu weihen (je m'engage par promesse formelle à vous appeler et à vous ordonner, si vous vivez en vrai séminariste!). Im Wesentlichen hat aber *Lahitton* das Richtige getroffen; nur hätte er in der Lehre über die Kirche noch tiefer graben sollen. Dann hätte er auch (2. Aufl. S. 291 ff) nicht so geschrieben über die Exclusion d'un sujet digne: injustice à réparer!

Wir verstehen jetzt sehr leicht, wie Kardinal *Merry del Val* von *dissensions* und *importance de la question doctrinale* sprechen kann. Der Text der Entscheidung ist für jeden klar genug; kurz und scharf faßt den Sinn der neue Katechismus Pius' X **21)**, ins Deutsche übersetzt von *W. Weth S. J.* **22)**: Nessuno puo intrare a suo arbitrio negli Ordini, ma deve essere chiamato da Dio per mezzo del proprio Vescovo, cioè deve avere la vocazione,

---

21) Catechismo pubblicato per ordine di S. S. Pio Papa X. Roma 1912, n. 403. — **22)** Katechismus der christlichen Lehre. Autorisierte Übersetzung. Klagenfurt, St. Josefs-Verein 1913. 12°, 181 S.

con le virtù e con le attitudini al sacro ministero, da essa richieste. Hier ist dem deutschen Übersetzer eine kleine Ungenauigkeit untergekommen, wenn er sagt: „Niemand kann nach Belieben in den geistlichen Stand treten, sondern muß von Gott durch den eigenen Bischof gerufen werden, d. h. er muß den Beruf dazu haben durch die entsprechende Tugend und Eignung zum heiligen Dienste“? Durch ist nicht die Übersetzung von *con!* Der Sinn des Satzes ist aus einer Anerkennung *Lahittons* zu dessen Verurteilung geworden.

Die römische Entscheidung hat *Lahitton* gewiß eine große Befriedigung geboten; doch es wird niemand einfallen, daß damit auch jeder Satz der Werke *Lahittons* gebilligt sei. Er selbst hat manchen offen oder stillschweigend widerrufen. Zuerst will er von einer *vocatio interna* nichts wissen, dann gibt er auf die Gegenbemerkungen von *Bouvier* (Notion traditionelle) eine solche Bezeichnung im analogen Sinne zu, noch ausdrücklicher in seiner kurzen Replik gegen *Senne-Hurtaud:* J'admets totalement la définition de la vocation intérieure par Hurtaud: „Invitation à *tendre* vers le sacerdoce“ n'entraînant nullement le droit d'entrer dans le sacerdoce“; er will auch *vocation* zulassen statt *vocabilité*, aber mit einem Zusatz: *vocation intérieure dispositive.* Es wäre auch sonderbar, daß Rom so kurzerhand den jahrhundertelangen Sprachgebrauch der Aszeten, Theologen, römischen Kongregationen, der Päpste selbst, Leo XIII und Pius X einbegriffen, verurteilt hätte (vgl. nur die Regeln für die Direktion der Erziehung und der Disziplin in den italienischen Seminarien 18. Jan. 1908 in Act. Ap. Sedis). Wir haben hier nämlich einen klassischen Fall von Analogie der *termini* und Begriffe. Wir sehen dabei von *Lahittons* kurioser Etymologie ab: *Vocatio est quasi vocis actio* (2. Aufl. S. 185)! Beruf nennt man den Stand des Priesters; Beruf die Berufung durch den Bischof; Beruf die inneren Dispositionen des Subjektes, irgendwie auch den ewigen Willen Gottes. Der logische und kausale Zusammenhang dieser vier Elemente ist zu betonen, nicht aber sind dieselben exklusiv zu nehmen. Das „nur“ hat schon viel geschadet! In diesen Elementen ist auch der ganze Plan der göttlichen Vorsehung betreffs des Priestertums enthalten (nicht aber der Prädestination, die man in die Kontroverse hineingezogen hat).

Weshalb soll also die Notwendigkeit der bischöflichen Berufung die innere Berufung durch den hl. Geist ausschließen? Schließt die Predigt des Evangeliums die Wirksamkeit der Gnade aus? Deshalb sagt auch das Dekret: saltem necessario et de lege ordinaria.

Ferner sagt die Kommission nicht, daß die vom Kandidaten verlangten Eigenschaften nicht Zeichen irgend eines göttlichen Willens betreffs des Ordinanden seien; sie sagt nicht, daß die kanonische Berufung die *vocatio* sei (das sagt erst der Katechismus Pius X), die „Erschaffung“ des Berufes bilde, die einzige Tatsache, welche die Weihekandidaten, würdige und unwürdige, vergewissere, daß sie von Gott zum Priester berufen seien; sie behauptet auch nicht, daß ohne diese Anschauung der Bischof erniedrigt sei gegenüber dem Spiritual, die Seminarien zur Auflösung verurteilt, der geringe Nachwuchs des Klerus zur Mittelmäßigkeit verdammt sei. Das alles hat aber *Lahitton* gesagt (vgl. 1. Aufl. S. 10, 33, 49, 114, 119, 121, 141; Deux conceptions S. 35, 265 u. s. w.).

Wie ist dann zu erklären, was *Lahitton* (1. Aufl. S. 68) kurz andeutet: L'appel de l'Evêque aux ordres se confond, en définitive, avec la collation même des ordres. De fait, en pratique courante . . . l'appel n'est définitif et irrevocable que lorsque l'appelé a *consenti* à recevoir l'ordre et l'a reçu? Und S. 93 frägt er: Et pourquoi donc les Pontifes de l'Eglise *n'imposent* — ils pas la vocation, mais la *proposent*. L'église rejette en définitive sur le sujet la responsabilité dernière de la vocation reçue. Als dritten Grund gibt er (S. 94) an: Cette vocation elle-même est conditionelle et *subordonnée* à la libre acceptation de l'ordinand! Und trotzdem kein kausaler Zusammenhang! Wenn nun der freie Wille des Kandidaten mit dem freien Willen des Bischofs in dieser übernatürlichen, juridisch-moralischen Angelegenheit in so entscheidender, definitiver Weise zusammenwirkt, wie kann man so ausschließlich von *créer*, *création* reden? Oder nimmt er das Wort im übertragenen Sinne, wie z. B. in dem Satz: *Creavimus doctorem?* Viel Unklarheit hat noch die Übertragung der Kategorien von *materia* und *forma* auf dieses juridisch-moralische Gebiet verursacht; hätte man nicht besser *vocatio in fieri et vocatio in facto* gesagt? Oder mit dem hl. Thomas: *Deus vocat exterius et interius?*

Wir sind auch der Meinung, daß nicht alle Beweisführungen *Lahittons* der Kritik standhalten, wie *Hurtaud* des öftern nachweist. Deshalb wohl hat *Lah.* in der neuen Aufl. den ganzen theoretischen Teil umgearbeitet, den praktischen fast ganz unverändert gelassen. Vor allem befremdet der oratorische Charakter, „der sich bis zur höchsten Beredsamkeit erschwingt“. Etwas weniger Rhetorik, mehr Logik und wissenschaftliche Ruhe wäre besser gewesen. Wie klar spricht der hl. Thomas: Respondeo dicendum, quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita *praeparat* et ***disponit***, ut ad id ad quod eligantur, *inveniantur* idonei, secundum illud (Cor III 6): Idoneos nos *fecit* ministros novi testamenti

Hingegen muß man *Lah.* beistimmen (auch *Hurtaud*) tut es, wenn er den Rigorismus eines *Habert*, *Concina*, der Jansenisten und ihrer Nachfolger, betreffs der verlangten *probitas vitae* verurteilt. Die Jansenisten hatten ja bekanntlich sogar die *innocentia baptismalis* verlangt (Syn. v. Pistoja). Bedenklich ist aber der Satz von *Lah.* (1. Aufl. 397): Il faut proclamer hautement, que la chasteté est *impossible* à certains tempéraments, même avec *tous les secours naturels et surnaturels* (cf. 1 sent. damn. Jansenii).

Die Minimal- und Maximaltheorie *Lahittons* betreffs der Erfordernisse zum Priestertum ist ebenfalls nicht in allem zu billigen, ebensowenig wie die Verwechselung von *signe décisif* mit *signe unique* (gegen *Branchereau*). Auch tut er *Branchereau* Unrecht, wenn er ihm vorwirft, daß er gar keinen Beweis für die *vocatio interna* habe (1. Aufl. S. 47 ff). Das Gegenteil zeigen ihm *Hurtaud* (S. 114 ff), die Etudes (*Grivet*), die Etudes franciscaines etc. Wir zitieren nur das eine Wort Leos des Gr.: Eos rectores recipit Ecclesia, quos Spiritus Sanctus praeparavit. Hingegen scheint uns, daß *Lah.* die Irregularitäten mißversteht, somit sein Beweis aus denselben fortfällt.

Doch zum Schluß. *Le Camus* (l. c. S. 66) schreibt: Nous autres, Français, nous agissons parfois un peu vite. Das scheint auch in dieser heftigen Kontroverse der Fall gewesen zu sein. Die Übereilung, das Mißverstehen, das Pressen eines ungenauen metaphorischen Ausdruckes gegenüber klaren Stellen, die Insinuation von Modernismus u. s. w., die zu Tage tretende Antipathie gegen den Regularklerus und so vieles andere waren der ruhigen Erforschung der Wahrheit nicht förderlich.

Rom mußte eingreifen; in drei Punkten hat es *explicite Lahitton* gelobt und approbiert; im übrigen eine Zensur abgelehnt. In wieweit *Lahittons* Gegner getroffen sind, kann nur eine ruhige Erwägung der römischen Entscheidung ergeben. Es liegt freilich die Gefahr nahe, daß die einen zu viel, die anderen zu wenig aus dem Dekret herauslesen. Iedenfalls ist es sehr notwendig dieses Gebiet auf Grund der kirchlichen Dokumente genauer durchzustudieren und sich nicht auf herkömmliche Ansichten zu verlassen.

Innsbruck. Josef Brandenburger S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils. Von Dr. theol. und phil. *Augustin Arndt S. J.*, Professor der Theologie, Konsultor der Propaganda. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1912. S. 188.

Seit den Tagen *Luthers* sind die Anklagen gegen die Reuelehre der katholischen Kirche nicht mehr verstummt; ja sie haben sogar, was die Bitterkeit des Ausdrucks und die Gehässigkeit der Anschuldigungen betrifft, eine nicht unerhebliche Steigerung erfahren. Wer sich davon überzeugen will, lese nur einmal die Äußerungen *Harnacks* in seiner Dogmengeschichte[4] S. 565 ff; 590 ff. Luthers Schmähungen gegen die durch die Furcht erzwungene Reue wurden auf dem Konzil von Trient feierlich als häretisch verdammt. Die Konzilsväter unterschieden s. 14 cap. 4 eine doppelte Reue, eine vollkommene, die aus der Liebe hervorgeht und den Sünder schon vor dem Empfange des Bußsakramentes rechtfertigt, wenn auch nicht ohne *voto sacramenti*, und eine unvollkommene, die erweckt wird aus dem Motiv der Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor den göttlichen Strafen; von der letztern lehrt die Kirchenversammlung, daß sie, falls sie den Willen zu sündigen ausschließe und mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden sei, den Menschen nicht bloß nicht zum Heuchler mache, sondern ein Geschenk Gottes sei, und wenn sie auch aus sich den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen könne, ihn doch zur Erlangung der Gnade Gottes im Bußsakramente disponiere.

Seit dieser Konzilsentscheidung wird innerhalb der katholischen Theologie allgemein die Hinlänglichkeit der unvollkommenen Reue zum gültigen und würdigen Empfang des Bußsakramentes als ein sicherer Lehrpunkt betrachtet. Freilich haben später *Baius* und *Jansenius* den Irrtum Luthers wieder erneuert, und einige wenige katholische Theologen haben, mehr oder minder von ihnen beeinflußt oder durch mißverstandene Äußerungen des hl. Augustin irregeleitet, geglaubt, die unvollkommene Reue sei zum Sakramentsempfang nicht hinreichend, wenn nicht ein gewisser *amor initialis* hinzutrete. Aber diese vorübergehenden und vereinzelten Abweichungen konnten die auf die unzweideutige Lehre des Konzils gegründete allgemeine feste Überzeugung nicht erschüttern. Der Attritionismus herrscht nun unbestritten in allen katholischen Schulen; er wird in den Katechismen gelehrt und auf der Kanzel

dem gläubigen Volke vorgetragen, ohne daß die kirchliche Auktorität jemals sich dagegen ausgesprochen hätte, was sie mit Rücksicht auf das gefährdete Seelenheil der Gläubigen und die Ehrfurcht vor dem Sakramente unbedingt hätte tun müssen, würde die unvollkommene Reue allein zum Empfang des Bußsakramentes nicht ausreichen.

A. unternimmt es im vorliegenden Werke, die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils darzustellen und ihren sittlichen Wert und ihre Hinlänglichkeit zur Rechtfertigung im Verein mit dem Sakramente gegenüber den verschiedensten Einwendungen auch innerlich zu rechtfertigen. Sein Werk zerfällt naturgemäß in zwei Abteilungen, eine positive und eine spekulative.

Im 1. Kapitel der 1. Abteilung handelt er von den Grundlagen des Attritionismus, d. i. von dem Wert und der Bedeutung der Furcht vor den Strafen Gottes in der hl. Schrift und bei den hl. Vätern. Eine eingehendere und gründlichere Untersuchung der Lehre Augustins über die Furchtreue wäre hiebei allerdings zu wünschen gewesen, da sich die Gegner vielfach auf ihn berufen. Es folgt dann noch eine kurze Darlegung der Furchtreue nach der Auffassung der Scholastiker und der Bekämpfung derselben durch Luther.

Im 2. Kapitel wird die Furchttreue nach den Lehrentscheidungen des Tridentiner Konzils aufs eingehendste behandelt und jeder Satz, ja jedes Wort der hieher bezüglichen tridentinischen Dekrete und Kanonen ausführlich erklärt. Um zu zeigen, daß man auch schon vor dem Konzil der Furchtreue die Kraft zuschrieb, im Willen jede Anhänglichkeit an die Sünde zu ertöten, bringt der Verf. ein Zitat aus *Alphonsus de Castro* (S. 58), das aber, falls ich es recht verstehe, gar nicht hierher paßt, weil dieser eine solche Willensverfassung verlangt, „*quod etsi iam poenam numquam fore infligendam certe sciret, numquam peccare vellet*". Nach ihm disponiert die Furcht vor der Hölle den Menschen nur dazu, daß er die Häßlichkeit der Sünde einsieht und aus der Betrachtung dieser Häßlichkeit den Entschluß faßt, selbst dann nicht zu sündigen, wenn er wüßte, daß es keine Hölle gäbe. Die Frage ist aber gerade die, ob die Furchttreue allein, auch ohne Zuhilfenahme des anderen Motivs der Häßlichkeit der Sünde, schon jede Anhänglichkeit an die Sünde aus dem Herzen verbannen könne. Das Zitat wäre deshalb besser weggeblieben, da es nur verwirrend wirkt. Ebenso wäre es besser gewesen, wenn der Verf. die zum mindesten sehr problematische und von Theologen ersten Ranges abgelehnte Ansicht, daß zu einem übernatürlichen Akte

ein „übernatürliches“ aus dem Glauben erkanntes Formalobjekt erforderlich sei, nicht so apodiktisch vorgetragen hätte (S. 61; 145 f). Im Übrigen ist der Nachweis, daß nach dem Konzil zum fruchtreichen Empfang des Bußsakramentes weder eine vollkommene Reue noch ein *amor initialis* erfordert wird, sondern schon die unvollkommene, aus dem Beweggrund der Furcht vor den Strafen Gottes entsprungene Reue genüge, durchaus gelungen und so überzeugend, daß man keinen vernünftigen Zweifel mehr daran haben kann.

Sodann geht A. in Kap. 3 über auf den Widerspruch Benedikts XIV, der allerdings nicht als oberster Lehrer der Kirche, sondern als bloßer Gelehrter in seinem berühmten Werke De synodo dioec. (l. 7 c. 13) den Attritionismus als eine nicht sichere und über jedem Zweifel erhabene Lehre bezeichnete, und antwortet auf die Schwierigkeiten, die *Pallavicini* aus der Geschichte des Konzils erhoben hat.

In den folgenden drei Kapiteln wird die Stellungnahme der katholischen Theologen zu der in den Dekreten des Konzils niedergelegten Reuelehre besprochen. Die großen Theologen des 16. Jahrhunderts lehren ohne Ausnahme, durch die Dekrete des Konzils sei es zum mindesten moralisch sicher, daß die Furchtreue zum gültigen Empfang des Bußsakramentes ausreiche. Die kirchliche Auktorität ihrerseits erhob niemals den geringsten Einspruch gegen diese allgemein vorgetragene Lehre und bestätigte so wenigstens indirekt, daß sie von deren Richtigkeit überzeugt sei. Auch wurde die moralische Sicherheit der attritionistischen Lehrmeinung durch den Widerspruch einiger Theologen durchaus nicht zweifelhaft. Man beruft sich gegnerischerseits gern auf das bekannte Dekret Alexanders VII vom 5. Mai 1667 (Denz. n. 1146). Doch selbst *Concina* gibt zu, daß dasselbe nichts für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einen oder anderen Sentenz entscheidet und nur die damals in gewissen Kreisen von Theologen üblichen Schmähungen und Verketzerungen untersagt.

Auch der römische Katechismus lehrt in klaren Worten, daß die unvollkommene Reue zum fruchtreichen Empfange des Bußsakramentes ausreiche; weniger klar aber ist seine Wesensbestimmung der unvollkommenen Reue. Der Verf. hätte hier wenigstens zeigen müssen, daß der Katechismus, wenn er des öftern die vollkommene Reue als einen besonders heftigen Schmerz darstellt, nicht der Ansicht jener beipflichte, die glauben, daß der aus Liebe zu Gott erweckte Reueschmerz nur dann außerhalb des Sakramentes rechtfertige, wenn er einen gewissen Grad von Intensität besitze.

In den beiden letzten Kapiteln polemisiert A. gegen die Kontritionalisten und zeigt 1) daß die Lehre von der Notwendigkeit eines *amor benevolus* zur Rechtfertigung im Bußsakrament den Theologen des 16. Jahrhunderts bis *Baius* unbekannt war, 2) daß auch die Lehre von einer Reue aus dem Motiv der Liebe zu Gott über alles ohne die Frucht der Rechtfertigung neu ist. Für beide Behauptungen wird eine Reihe von gewichtigen Zeugen angeführt.

Die 2. Abteilung behandelt in 6 Kapiteln das Wesen der unvollkommenen Reue. Zuerst wird gezeigt, daß es zum Wesen der Reue nicht genügt, nur den Vorsatz zu fassen, in Zukunft nicht mehr zu sündigen, sondern daß dieselbe wesentlich in dem Abscheu und dem Schmerz über die begangenen Sünden besteht. Als Grund, warum die Seligen im Himmel zwar ihre auf Erden begangenen Sünden verabscheuen, aber darüber keinen Schmerz empfinden, gibt A. den an, daß sie die Sünde in keiner Weise mehr als mit sich verbunden erkennen. Diese Begründung dürfte aber nicht das Richtige treffen; es könnte auch jemand auf Erden ganz sicher wissen, daß ihm seine Sünden nach Schuld und Strafe gänzlich vergeben sind, und gleichwohl darüber sehr großen Schmerz empfinden. Weiters werden die Motive der unvollkommenen Reue im Besondern, die Häßlichkeit der Sünde und die Furcht vor den Strafen, sowohl zeitlichen als ewigen, erörtert.

Im 2. Kapitel bespricht der Verf. das Wesen und die Eigenschaften der Furchtreue, nämlich 1) ihre Sittlichkeit, 2) ihre Freiwilligkeit, 3) ihre Kraft, den Willen zu sündigen auszuschließen. Die drei letzten Kapitel enthalten nur Folgerungen aus dem Vorhergehenden: die Furchtreue ist 1) die Ursache wahrer Bekehrung des Herzens zu Gott, 2) eine Buße, wie sie Gott fordert, 3) sie erhebt den Menschen zur Vollkommenheit der Liebe, insofern sie ihn im Sakrament in den Stand der heiligmachenden Gnade und Liebe versetzt und so das leistet, was die vollkommene Reue ohne Sakrament vollbringt.

Vielleicht hätte A. gut daran getan, sich einzig und allein auf die Furchtreue zu beschränken, da ja sie allein als „Galgenreue" den heftigsten Angriffen der Gegner ausgesetzt ist. Tatsächlich nimmt sie auch in der Schrift den weitesten Raum ein. Es hätte bei dieser Beschränkung das Thema sich vielleicht einheitlicher gestaltet. Druckfehler, und zwar auch sinnstörende, und falsche Zitate sind nicht gerade selten. Auch ist der Stil oft schwerfällig und dunkel und die Gedankenfolge nicht immer recht durchsichtig. Doch das sind kleinere Fehler, die den Wert der Schrift nicht aufheben. Was die Sache selbst betrifft, hat A. den klaren und unwiderleglichen Nachweis erbracht, daß nach den Lehrent-

scheidungen des Tridentiner Konzils der Attritionismus, d. i. die Lehre, daß auch die unvollkommene, aus dem Motiv der Furcht vor den Strafen Gottes erweckte Reue über die Sünden aus sich allein genügend sei, im Verein mit dem Bußsakrament den Sünder in den Stand der Gnade zu erheben; dieser Attritionismus bedarf keineswegs, wie unlängst bei Gelegenheit einer Besprechung dieses Werkes behauptet wurde (vgl. Theol. Revue 1913 Nr. 1 S. 18), einer Revision.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Einleitung in das Neue Testament. Von Bischof Dr. *Aloys Schaefer.* Zweite Auflage, bearbeitet von Dr. *Max Meinertz.* Paderborn, F. Schöningh, 1913. XVIII u. 536 S. M 8.—, geb. M 9.20.

Nach einem längeren Zwischenraume — die erste Auflage erschien 1898 — erscheint jetzt die „Einleitung in das Neue Testament" von Dr. *Aloys Schaefer* in einer neuen Bearbeitung. Bei den umfangreichen Berufspflichten seines hohen Amtes konnte Bischof Dr. *Schaefer* zu einer Neubearbeitung die Zeit nicht finden und vertraute dieselbe daher seinem ehemaligen Schüler, dem jetzigen o. Professor der neutestamentlichen Exegese in Münster i. W., Dr. *Max Meinertz*, an. Die Gesamtanlage des Werkes ist die gleiche geblieben; pietätvoll hat der Herausgeber auch den Text der 1. Auflage, soweit eben möglich, beibehalten. Den Wert und die Vorzüge dieses Einleitungswerkes hat *J. B. Nisius* in dieser Zeitschrift XXII (1898), S. 331 - 337 in einer eingehenden Besprechung gebührend gewürdigt, so daß sich der unterzeichnete Referent im Folgenden hauptsächlich auf die Veränderungen und Zusätze, welche von der Hand des Bearbeiters herrühren, beschränken kann.

Neu hinzugefügt hat der Herausgeber im Anhange einen knappen Überblick über die ntl Apokryphen und den Wortlaut des Muratorischen Fragmentes, sowie 4 Handschriftentafeln. Durch die Einführung dieses Anhanges hat Prof. *Meinertz* wenigstens teilweise den von *Nisius* (a. a. O. S. 335) geäußerten Wunsch erfüllt. Zur Aufnahme und übersichtlichen Zusammenstellung der für das Studium der Einleitung wichtigsten Dokumente und Belege sind die von *Cornely* eingeführten „Appendices" wohl kaum mehr entbehrlich. Interessant ist nun in dieser Hinsicht ein Vergleich zwischen dem Lehrbuche *Gutjahrs* (1912) und demjenigen von *Meinertz.* Gutjahr stellt an die Spitze seines Buches einen alle wesentlichen Punkte enthaltenden Auszug aus der Enzyklika

Leos XIII „*Providentissimus Deus*“ und bietet dann im Anhang die durch das Decretum S. R. et U. Inquisitionis vom 3. Juli 1907 verurteilten biblischen Thesen, sowie die auf die neutestamentlichen Bücher bezüglichen Dekrete der Bibelkommission nach ihrem vollen Wortlaut. Ähnlich verfährt auch *M. Hagen* in den von ihm besorgten Neuauflagen von *Cornely's* Compendium, nur mit dem Unterschied, daß die Dekrete der Bibelkommission nach Möglichkeit am gehörigen Orte eingereiht werden. Von der vollinhaltlichen Wiedergabe dieser kirchlichen Dokumente autoritativen Charakters kann in unsern Lehrbüchern der Einleitung in das A. und N. Testament wohl kaum mehr abgesehen werden; denn auf die in denselben enthaltenen bindenden Normen wird in unsern theologischen Schulen der Lehrer seine Schüler bei den betreffenden Abschnitten hinweisen müssen, um den Einklang der Ergebnisse wahrer wissenschaftlicher Forschung mit der kirchlichen Überlieferung und Lehre aufzuzeigen. Daher kann es nicht genügen, wie es in der durch *Meinertz* besorgten Neuauflage des Schaefer'schen Lehrbuches geschieht, auf diese wichtigen kirchlichen Dokumente nur in den Fußnoten irgendwie zu verweisen oder dieselben nur auszugsweise anzuführen. Eine Ausgestaltung des Anhanges durch Aufnahme der einschlägigen kirchlichen Dekrete, speziell auch der Dekrete der Bibelkommission nach ihrem vollen Wortlaut, ist deshalb für eine wohl bald erfolgende dritte Auflage recht wünschenswert.

Im Buche selbst zeigt sich an vielen Orten die bessernde Hand des Herausgebers und zwar nicht nur in der sorgfältigen Buchung der neueren Literatur, sondern auch in manchen größeren und kleineren Zusätzen im Texte selbst. So ist zB. die sog. Gallio-Inschrift für die Chronologie der Reisen und der Briefe des Apostels Paulus gut verwertet. Nicht annehmbar dagegen sind die auch in dieser Neubearbeitung festgehaltenen Datierungen der synoptischen Evv und der Apostelgeschichte. Da Irenäus als „eine Hauptquelle zur Bestimmung der Abfassungszeit der synoptischen Evv“ (S. 360) festgehalten wird, so wird vom Herausgeber auch die Behauptung der 1. Auflage wiederholt: „Wir dürfen“ (in der Bestimmung der Entstehungszeit des Mt Ev nämlich) „nach Irenäus nicht über das Jahr 63 hinaufgehen“ (S. 266). Ähnlich wird dann die Herausgabe des Mk Ev gegen das Jahr 67 angesetzt, wobei die Frage, ob etwa die Niederschrift nicht schon etwas früher erfolgt sei, offen bleibt“ (S. 296). Diese Datierung bringt nun *Meinertz* in große Schwierigkeiten mit der Zeitbestimmung des Lk Ev und der Apg; denn da „Lk sicherlich das Mk Ev benutzt hat“, „so wird uns so das Jahr 67 als oberste Grenze (für das Lk Ev) ge-

steckt" (S. 323). Demgemäß wird daher die Zeit 67—70 als die Entstehungszeit des Lk Ev und dann auch der Apg fixiert. Man sieht, in welch schwierige Position *Meinertz* dadurch gerät, daß er das Irenäus-Zeugnis *„incertae et controversae interpretationis"*, wie das Dekret der Bibelkommission vom 19. Juni 1911 n. 3 besagt, als eine „Hauptquelle zur Bestimmung der Abfassungszeit der synoptischen Evv" festhalten will. Die Gründe, welche für die Abfassung der Apg gegen Ende der 1. römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus, d. i. das Jahr 63, sprechen, sind doch so schwerwiegender Natur, daß man sich füglich wundern muß, daß sie in dieser Neubearbeitung vom Herausgeber so wenig Berücksichtigung gefunden haben. Mit vollem Recht hat auch die Bibelkommission in ihren Entscheidungen vom 26. Juni 1912 I n. 7, bezw. 12. Juni 1913 I n. 4 das Ende der 1. römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus als die unterste Grenze für die Entstehung der Apg und damit auch des Lk Ev festgelegt. Die Konsequenzen für die Datierung der vor dem Lk-Ev entstandenen beiden ersten synoptischen Evv, sowie für die richtige Wertung, bezw. Erklärung des Irenäus-Zeugnisses ergeben sich dann von selbst.

Durch die oben erwähnten Datierungen der synopt. Evv scheinen auch manche Ausführungen des Herausgebers in dem Abschnitte über die synoptische Frage gedrückt zu sein. Die Stellung, welche Prof. *Meinertz* zur Zweiquellenhypothese einnimmt, erscheint nicht ganz klar. Desgleichen bleibt unklar, wie er sich die *identitas „quoad substantiam"* des griechischen Mt mit dem aramäischen Mt denkt, da er (S. 334—35) von Einzelquellen spricht, von denen das griechische Mt-Ev und Lk abhängig sind.

Von anderen Partien, welche in der vorliegenden Bearbeitung nicht in allweg befriedigen, seien hier noch genannt die Ausführungen über die Perikope von der Ehebrecherin (S. 378—79) und die Schlußperikope des Mk (S. 300—303). Für die letztere bietet der Artikel von *J. P. van Kasteren,* L'épilogue canonique du second Évangile (R. B. 1902, 240—255) manche beachtenswerte Momente. Auch die Bemerkung des Herausgebers S. 72, daß „die Angabe der Vorrede zur Vulgata, die von Bellarmin herrührt, den Tatbestand verschleiere", bedarf einer korrekteren Fassung. Ausführlich handelt hierüber, und zwar speziell über die gegen Bellarmin erhobene Beschuldigung *J. B. Nisius* in dieser Zeitschrift XXXVI (1912) S. 35 ff. In dem sonst gut orientierenden Abschnitte über die griechischen Handschriften des N. T. spricht *Meinertz* S. 34 von „fast 4000" uns bis jetzt bekannten Handschriften. Die Liste aber, welche auf S. 41—42 geboten wird, übersteigt schon mit einem halben Hundert die Zahl 4000. Doch ist

auch diese schon durch die Mitteilung von *C. R. Gregory* (ThLZ. 1912 Sp. 477) überholt. *Gregory* zählt jetzt, d. i. bis zum 1. Juli 1912: 169 Großschriften, 19 Papyri, 2352 Kleinschriften, 1565 Lektionarien, Summa 4079. Unterdessen aber werden schon wieder neue Minuskel-Handschriften gemeldet: siehe ZntW XIII (1912) S. 267—68.

Was die Literaturangaben betrifft, so lesen wir im Vorwort die Versicherung des Bearbeiters: „Auf reiche Literaturangaben ist großer Wert gelegt worden". Doch sind zu den einzelnen Büchern des N. T. „nur aus neuerer Zeit" die hauptsächlichsten Kommentare angegeben worden. Ergänzend kommen noch viele Literaturangaben in den Fußnoten hinzu. Daß da und dort einige Versehen und Übersehen sich eingeschlichen haben, ist leicht begreiflich. So ist zB. von *Cornely-Hagen,* Compendium Introductionis S. 12 noch die 6. Auflage von 1909 angeführt; die 7. Auflage desselben ist bereits 1911 erschienen. Ähnlich ist S. 109 die 2. Auflage von *Gutjahr,* Die zwei Briefe an die Thessalonicher 1912 übersehen worden. Bedauerlicher Weise figuriert aber in der S. 89 vorgedruckten Übersicht über die neuere Paulus-Literatur der „berühmte" *N. Heim* mit seinem „Paulus", Salzburg 1905. Da auch *Gutjahr* in der dritten Auflage seines Lehrbuches S. 257 dieses Buch noch anführt und es daher den Anschein hat, daß die Veröffentlichungen von P. *Hildebrand Bihlmeyer O. S. B.* in der „Allgemeinen Rundschau" VI (1909) — Ein „dunkler Schatten" oder „Dr. Nikolaus Heim" als Hagiograph (S. 8—10; 25—27; 38—41; 62—65) — in den Kreisen der Exegeten zu wenig bekannt geworden sind, so dürfte es wohl am Platze sein, auf die interessanten Enthüllungen *Bihlmeyers* wieder einmal aufmerksam zu machen, damit doch der Name „Dr. *Nikolaus Heim*" und dessen „Werke" aus unserer Fachliteratur verschwinden.

Diesen Bemerkungen seien noch einige Wünsche bezüglich der Literaturangaben hinzugefügt. Durch Streichung oder Kürzung mancher Fußnoten ließe sich vielleicht genügend Raum gewinnen, um die katholische Literatur, auch die ältere, möglichst vollständig aufnehmen zu können. Die Arbeiten und Werke der katholischen Gelehrten aller Zeiten, der Väter und Scholastiker wie der großen Kommentatoren des auf das Konzil von Trient folgenden Jahrhunderts, dürfen unsern Theologiestudierenden keine *Terra incognita* bleiben. Das „*Latina sunt, non leguntur*" soll in unsern katholischen Schulen nicht zutreffen. Die gedrängten Übersichten, welche z. B. das Compendium von *Cornely-Hagen* bietet, könnten diesbezüglich wenigstens zum Vorbilde dienen. Im besonderen aber sei noch bemerkt: Unter den S. 13 aufgeführten katholischen Nachschlagewerken werden ungern vermißt (neben dem jetzt vollendeten Dictionnaire de la Bible) die auch durch einzelne biblische Artikel bemerkenswerten französischen Werke: Dic-

tionnaire de Théologie catholique von *A. Vacant* und *E. Mangenot* und Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique von *A. D'Alès*, sowie, wenn auch nicht im gleichen Maße, wie die eben genannten französischen Werke, die große amerikanische Enzyklopädie „The Catholic Encyclopedia". An einigen Orten wären auch Hinweise auf *Pauly-Wissowa*, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft erwünscht, z. B. zu S. 121 Anm. 1 der Hinweis auf den Artikel „Galatia" (13. Halbbd. 1910, Sp. 519—559) oder zu S. 185 die Anführung des Artikels Ephesos (10. Halbbd. Sp. 2773—2822, bezw. des Artikels Ephesia Sp. 2753 ff). Speziell was Ephesos betrifft, wäre auch für den Theologen der Hinweis auf Werke wie *V. Chapot*, La province Romaine proconsulaire d'Asie, Paris 1904 und *O. Benndorf*, Forschungen in Ephesos, Wien 1905, nicht ohne Nutzen.

Der Referent hat bei der Bedeutung, welche in der katholischen Einleitungsliteratur dem Lehrbuche von *Schaefer-Meinertz* zukommt, eingehender mit demselben sich befassen zu müssen geglaubt. Nicht wenige Studierende der Theologie werden zu diesem Buche, das zwischen dem umfangreichen Werke von Prof. *von Belser* und dem Lehrbuche *Gutjahrs* eine gute Mitte einhält, greifen. Auch aus diesem Grunde mußten die verbesserungsbedürftigen Stellen hervorgehoben werden. Doch hofft der Referent, einer 3. verbesserten Auflage desselben in nicht allzu langer Frist ein uneingeschränktes Lob spenden zu können.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

E. Jacquier, **Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne.** Tome second: Le Texte du Nouveau Testament. Paris, V. Lecoffre (J. Gabalda). 1913. VI u. 535 S. Fr 3.50.

Bei der umfangreichen Literatur zur ntl. Textgeschichte und Textkritik (siehe z. B. die Bibliographie im Dictionnaire de la Bible V Sp. 2133—35) ist den Studierenden der Theologie die Orientierung nicht leicht. Eine erste Orientierung bieten zwar die Einleitungswerke, doch gehen dieselben in die Behandlung der schwierigeren Probleme der ntl. Textkritik gewöhnlich nicht näher ein; die Werke aber, d. i. Handbücher oder Lehrbücher, welche diese Fragen kurz zusammenfassend und dabei übersichtlich und klar behandeln, sind nicht gerade zahlreich. Zu den bekannten Werken von *F. Brandscheid* (Handbuch der Einleitung in das Neue Testament 1893), *C. R. Gregory* (Einleitung in das Neue Testament 1909), *E. Nestle* (Einführung in das Griechische Neue Testament[3] 1909), *F. G. Kenyon* (Handbook to the textual criti-

cisme of the New Testament² 1912) kommt nun jetzt sehr erwünscht das neue Werk von *E. Jacquier*. Der vorliegende zweite Band¹) behandelt ausschließlich die Textgeschichte und Textkritik des N. T. Nach der Absicht des Verfassers soll sein Buch ein Handbuch für die Studierenden der Theologie sein, in welchem sie eine möglichst vollständige Orientierung über die vielen die Textgeschichte des N. T. betreffenden Fragen und die verschiedenen Ansichten der Textkritiker finden können. Dieses Ziel ist auch in schöner Weise erreicht. Abbé *Jacquier* hat, wie er in seinem Vorworte mitteilt, sein Buch vor der Veröffentlichung auch namhaften Kritikern, *D. de Bruyne*, *J. Chapman*, *H. Hoskier*, *E. Nestle*, zur Durchsicht unterbreitet; ihre Bemerkungen und Zusätze sind seiner Arbeit zustatten gekommen. So hat er in manchen Punkten, speziell was die Vollständigkeit der zu behandelnden Fragen angeht, die oben erwähnten analogen Werke überholt; wenn auch zu bedauern ist, daß er in einem Werke dieser Art auf entsprechende Illustrationsmittel ganz verzichtet hat; *Nestle* z. B. bietet in den 12 Handschriftentafeln am Ende seines Buches nicht unwillkommene Hilfsmittel für den Unterricht. Doch mag der billige Preis des Jacquier'schen Buches diesen Mangel entschuldigen, bezw. erklären. Weniger entschuldbar aber ist der Mangel eines guten Registers; dadurch ist die Benützung des Buches, das doch so reichen Stoff enthält, unnötiger Weise erschwert.

Das ganze Werk ist in drei, freilich sehr ungleiche Bücher abgeteilt. Vorausgeschickt ist S. 2—8 eine kurze Einleitung über das Ziel und den Gegenstand der ntl. Textkritik. Mehr als die Hälfte des ganzen Bandes (S. 9—312) nimmt das erste Buch ein, das in 3 Teilen über die textkritischen Materialien, d. i. die griechischen Handschriften, die alten Übersetzungen und die ntl. Zitate bei den Kirchenschriftstellern handelt. Ein einleitendes Kapitel zum 1. Teile mit der etwas zu vagen Überschrift „Notions Préliminaires" bietet eine gute Orientierung über Schreibmaterial, Schreibweise, Zahl, Bezeichnungsweise u. s. w. der griechischen Handschriften. Gut ist, was den letzten Punkt betrifft, die Darstellung der Systeme von *Tischendorf-Scrivener*, *Gregory* und *H. von Soden*. *Jacquier* zeigt hiebei eine gewisse Vorliebe für das System *von Sodens*. Ob sich aber seine Erwartung (S. 75) erfüllen wird, daß dieses System berufen sei, das gegenwärtig fast allgemein rezipierte System von (*Tischendorf*)-*Gregory* zu ersetzen, erscheint doch wohl fraglich. Von den griechischen Handschriften

¹) Der 1. Band des Gesamtwerkes, welcher die Kanonsgeschichte des N. T. behandelt, erschien 1911 und wurde in dieser Zeitschrift XXXVI (1912) S. 157—58 angezeigt.

werden (S. 76—109) 169 Majuskeln einzeln aufgeführt und die bedeutenderen auch mehr oder weniger eingehend besprochen. Über die Zugehörigkeit der einzelnen Handschriften zu den von *Westcott-Hort* und *H. von Soden* aufgestellten Typen wird von *Jacquier* zumeist bloß referiert; doch zeigen einige Äußerungen, daß er hier im allgemeinen mehr den Ansichten von *Westcott-Hort* zuneigt. Auch die Papyrusfragmente sind (S. 197—99) möglichst vollständig aufgeführt; die neueren Veröffentlichungen von *C. Wessely* (siehe BZ XI [1913] S. 189) konnten noch nicht berücksichtigt werden. Im Vergleich zu den beiden Kapiteln über die Majuskeln und die Papyri sind die Kapitel über die Minuskeln und die Lektionarien etwas kurz ausgefallen. Um so größere Aufmerksamkeit ist aber im 2. Teile des 1. Buches den alten Übersetzungen, vorab den lateinischen (S.117—207), geschenkt.

Das kurze 2. Buch (S. 313—35) handelt von den Regeln der Textkritik, genauer eigentlich von den Regeln der inneren Kritik. Die zahlreichen Beispiele, mit welchen *Jacquier* seine Ausführungen zu illustrieren sucht, sind im allgemeinen gut gewählt. Nur einige bieten dem Referenten zu Bemerkungen Anlaß. Ist es nicht, entgegen der S. 318 vom Verfasser vertretenen Ansicht, wahrscheinlicher, daß Mt 23,14 aus Mk 12,40 bezw. Lk 20,47 eingedrungen ist? Auch die S. 319 aufgenommene Konjektur *Fields* zu Joh 19,29 erscheint nicht gerechtfertigt; ebenso verdienen ein Fragezeichen einige Ausführungen auf S. 322. 324. 325 zu Kor 22,1 und Lk 2,14.

Das 3. Buch (S. 337—527) beschäftigt sich in 2 Teilen mit der Geschichte des handschriftlich und gedruckt verbreiteten Textes des N. T. Einen breiten Raum nimmt im 1. Teil die Geschichte des Textes im 2.—3. Jahrhundert ein. Besondere Erwähnung und Anerkennung verdient, daß hier das Problem des „westlichen" Textes zur ausführlichen Erörterung kommt. Ist *Jacquier* überhaupt vorsichtig, zurückhaltend im Urteil, so, man begreift es, speziell in der Frage des „westlichen" Textes. Nach der Hervorhebung der charakteristischen Eigentümlichkeiten des „westlichen" Textes (S 347—355) untersucht er zunächst (S. 356—380), wie weit sich die ersten Spuren desselben zurückverfolgen lassen, weiter, ob er als ein homogener Text bezeichnet werden kann, was er verneint und ähnlich wie *Kenyon* (siehe S. 410) 2 Textgruppen, die lateinischen und die syrischen Texte, unterscheidet (S. 380. 393). In der Frage nach dem Ursprung des „westlichen" Textes (S. 393—411) lehnt er die Blaß'sche Hypothese ab, führt sodann die verschiedenen Ansichten der Kritiker [1]) vor (*Pott, Ramsay, Coppieters, Westcott-Hort, Rendel Harris, Chase, Resch, Zahn, Ke-*

[1]) Mit Ausnahme *H. von Sodens*, dessen Ansicht später bei der Darstellung seines textkritischen Systems besprochen wird.

nyon, Vogels) und kommt zum Schlusse: „Le problème n'est pas resolu dans son entier; quelquefois, une hypothèse en explique une partie, mais non les autres parties et même est en opposition avec celles-ci".

Das Interesse des Referenten haben nun die unmittelbar folgenden Worte des Verfassers erregt: „Un point important se dégage cependant. Dans les évangiles et les Actes principalement, nous retrouvons dans le texte occidental des leçons inconnues aux textes grecs de type neutre et syrien: il est possible que ces leçons proviennent de la tradition authentique, orale et même écrite: elles seraient donc authentiques comme paroles du Seigneur, mais non comme partie des évangiles canoniques". Ist dieser Schlußsatz im Hinblick auf die in D und anderen Zeugen des „westlichen" Textes sich findenden Zusätze zu Lk 9,55; Mt 20,28; Lk 6,4; 11,2; Joh 6,56 (vgl. S. 347—49) geschrieben, so ist damit doch wohl zu viel behauptet. *Jacquier* erkennt ja zB. selbst an (S. 354—55), daß Lk 11,2 aus Mt 6,7 interpoliert ist; und umgekehrt ist eine Interpolation aus Lk 17,34 anzunehmen gegen die von ihm (S. 354) geäußerte Meinung für den Zusatz in D zu Mt 24,41; für die Echtheit aber von Lk 9,55 werden von *Knabenbauer* (Com. in Ev. sec. Lc[2] pp. 333—34) und *Th. Zahn* (Das Evangelium des Lukas, S. 400—403) gute Gründe geltend gemacht. Der Zusatz jedoch zu Joh 6,56 kommt doch nicht in Betracht und jener zu Lk 6,4 ist so zweifelhaft, daß man dem Verfasser nicht wohl zustimmen kann, wenn er S. 348 sagt: „C'est peut-être une de ces sentences du Seigneur, transmises oralement, que le scribe du codex de Bèze ou plutôt celui qui a écrit l'archétype de ce codex a inserée dans le texte évangélique". Wiederholt ist diese Ansicht S. 393. Es bleibt also nur der Zusatz zu Mt 20,28 übrig, für welchen die Urteile günstiger lauten, der aber, auch wenn er als authentisches, außerkanonisches Wort des Herrn angesehen wird, doch den obigen, allgemein lautenden Schlußsatz nicht rechtfertigen kann.

Im 2. Teile des 3. Buches endlich, welcher die Geschichte des gedruckten Textes zur Darstellung bringt, sind die Bemühungen der Textkritiker zur Herstellung eines dem Urtexte möglichst nahe kommenden Textes eingehend gewürdigt. Im Mittelpunkte der Darstellung stehen natürlich die textkritischen Arbeiten von *Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort* und *H. von Soden.* Aber auch die Arbeiten von *Scrivener, Burgon-Miller, B. Weiß. Weymouth, Nestle, Brandscheid, Hetzenauer, Gregory* u. a. sind nicht unerwähnt geblieben. Kritik und Gegenkritik kommen dabei abwechselnd zu Wort; doch scheint *Jacquier* selbst mehr zu den textkritischen Anschauungen von *Westcott-Hort* hinzuneigen als zu jenen *von Sodens*; dies zeigen wenigstens einerseits die aus *A. Durand* (Le Texte du Nouveau Testa-

ment: Études CXXVII [1911, 2] pp. 311—12) aufgenommenen Ausführungen über den bleibenden Wert des *Westcott-Hort*'schen Werkes, andererseits die S. 523—25 wiedergegebenen kritischen Bemerkungen von *K. Lake* gegen das System *von Sodens*. Für den Standpunkt *E. Nestles* und damit für die richtige Wertung der von demselben besorgten Textausgabe ist die S. 481 abgedruckte Mitteilung *Nestles* bemerkenswert. *Nestle* schreibt an *Jacquier*: „Je n'ai pas de vues fixes, et dans mon ouvrage sont mélangés des éléments constitutifs, anciens et nouveaux, qui ne sont pas travaillés de façon a les harmoniser, πάντα ῥεῖ". Das stimmt auch zu seinem eklektischen Verfahren und zu seiner früheren, noch drastischeren Äusserung von der „textkritischen Prinziplosigkeit" seiner Ausgabe (Einführung in das Griechische Neue Testament[3] S. 184). Doch das πάντα ῥεῖ eines Textkritikers wie *Nestle* gibt zu denken und man begreift — trotz *H. von Soden* — das resignierte Schlußwort *Jacquiers*: „Pour l'ensemble du problème du texte néo-testamentaire il faut reconnaître que les opinions des critiques sont plus divergentes que jamais. On tend a s'éloigner des conclusions de Westcott-Hort . . . Quant au système de von Soden, il ne paraît pas avoir conquis encore l'adhésion des spécialistes. Le champ des recherches reste donc ouvert, car le problème n'est pas resolu". An diesem Urteil dürfte wohl auch der nunmehr erschienene Textband *von Sodens* nicht viel ändern.

Dieser Überblick über den reichen Inhalt des Jacquier'schen Werkes wird dem aufmerksamen Leser den Wert desselben am besten zeigen; weitere Worte zu seiner Empfehlung hinzuzufügen erscheint daher überflüssig. Eine Bemerkung nur möge hier noch ihren Platz finden. *Jacquier* schreibt am Schlusse seines Vorwortes: „Je peux donc dire que le present travail est le seul de ce genre qui existe en français". Das ist richtig, insoweit eigene, selbständige Erscheinungen über die Textkritik des N. T. in Betracht kommen; absolut genommen aber kann man dieses Wort nicht ohne weiteres gelten lassen, denn die gut orientierenden Artikel von *E. Mangenot*, „Texte du Nouveau Testament" im Dictionnaire de la Bible V Sp. 2113—35 und von *A. Durand*, Le Texte du Nouveau Testament" in: Études CXXVI (1911, 1) pp. 289—312; CXXVII (1911,2) pp. 25—51; 297—328 sind aller Beachtung wert. Dagegen wäre zu sagen, daß uns ein katholisches Werk dieser Art in deutscher Sprache bislang mangelt. Möge ein deutscher „*Jacquier*" nicht allzu lange auf sich warten lassen!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

M. Minucii Felicis Octavius. Herausgegeben und mit einem textkritischen Anhang versehen von Dr. *Alfred Schöne*. Leipzig 1913, Bernhard Liebisch. 8° (X u. 205).

Das kleine und doch so kostbare Buch des M. Minucius Felix „Octavius" hat sich seit dem Erscheinen der Ausgabe von *C. Halm* 1867 (Wiener Corpus II) einer besonderen Aufmerksamkeit seitens der gelehrten Welt erfreut. Ausgaben, Übersetzungen, Einzeluntersuchungen über die Person und Zeit des Autors, die Quellen der Schrift und ihre formale wie materielle Eigenart haben sich in rascher Folge eingestellt, vielfach mit ganz abweichenden Ergebnissen und zumal in der Prioritätsfrage gegenüber Tertullians „Apologeticum"[1]) in zwei große Parteien geschieden. Gleichwohl kann *A. Schöne* mit Recht erwarten, daß man seiner vorliegenden neuesten Ausgabe des „Octavius" ihre Berechtigung nicht bestreiten werde. Hat er doch bei der „Ausübung der Textkritik" sich an Grundsätze gehalten, welche von denen der früheren Editoren „ganz wesentlich verschieden" sind. Bekanntlich ist der einzige Textzeuge für Min. Felix der codex Parisinus 1661 saec. IX, der hinwieder von der Zeit der Abfassung des Werkes an die 600 Jahre entfernt ist. Eine überreiche Zahl von Korruptelen erfüllt diese Handschrift und um gründliche Remedur zu schaffen, hat *Schöne* den bisher noch nicht betretenen Weg der historisch-paläographischen Forschung eingeschlagen. Daher begnügt er sich nicht, nur dem einen Schreiber, der den Parisinus anfertigte, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, sondern sucht auch scharfen und geübten Blickes die vorausliegenden Schriftperioden zu sondern und die verschiedenen Schichten der Überlieferung bloßzulegen. Ein schönes Ergebnis der überaus sorgsamen Kleinarbeit ist vor allem dieses, daß *Schöne* bis zu einem Uncialkodex vordringt, der dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören mag. Er zieht zu diesem Zwecke den Veronensis des Gajus vergleichend heran und weiß durch eine ausgiebige Zahl von Beispielen darzutun, daß bei dem Umschreiben jener Uncial-Handschrift des „Octavius" in die Minuskel eine auffallend große Menge von übersprungenen bezw. umgestellten Zeilen der Majuskelschrift die leidige Verwirrung so vieler Stellen verschuldet hat. Aus der Eigenart der jetzigen Fehler im Parisinus ersteht so vor unsern Augen ein Bild jenes verschollenen Unzialkodex: er war wahr-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXXVII (1913) 221 f. Nähere Literaturangaben bei *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur I² 329 ff oder *M. Schanz*, Geschichte der röm. Literatur III² 267 ff.



scheinlich in zwei, möglicherweise auch in drei Kolonnen auf jeder Seite beschrieben und die Zeile mußte durchschnittlich 14 bezw. 15 Buchstaben enthalten. Um zu solch interessanter Anschaulichkeit zu verhelfen, ließ der Herausgeber dieselben Typen, welche *Studemund* in seiner Gajus-Ausgabe verwendete, auch im Text des Anhanges reproduzieren. Neben dieser hauptsächlichsten Fehlerquelle konstatiert *Schöne* Lücken in der Überlieferung und sogenannte „Fenster" im Pergament, d. h. durch das scharfe Gift der alten Tinten verursachte Löcher („einfacher Fraß" nach P. *Ehrle S. J.*) und fremdartige Zusätze, die entweder durch Glossen oder durch Varianten und Doppellesarten veranlaßt wurden. Der Schreiber des Parisinus selbst erscheint „im großen und ganzen" als ein gewissenhafter Kopist, der sich „nur in den äußersten Fällen zu eigenmächtigen Eingriffen in den Text entschloß, ja auch nur dann ganz kleine Nachhilfen anwandte". Freilich kommen auf sein unfreiwilliges Schuldkonto eine Reihe Fehler, welche mehr *lapsus linguae* denn *lapsus calami* sind, da er der vulgären Aussprache sich bediente und durch klangliche wie grammatische Assimilationen, nicht selten auch durch Täuschung des Auges (bei Verwechslung ähnlicher Buchstaben) irregeführt wurde. Ganz besondere Schwierigkeiten scheinen, wie *Schöne* bemerkt, dem Schreiber des Parisinus und noch mehr seinen Vorgängern die Abkürzungen gemacht zu haben. Deshalb geht der Herausgeber die verschiedenen Abkürzungsformen im weiteren Umfange der Überlieferungsgeschichte in sehr instruktiver Weise durch, wobei er ein reiches vergleichendes Material allseits heranzieht. Das richtige Auflösen der „Suspension" und „Kontraktion" (S. 144) spielt für die neue Textgestaltung mit eine Hauptrolle. Es wird genügen, nur wenige Seiten der neuen Ausgabe des Octavius mit den früheren zu vergleichen, um mit Überraschung und Befriedigung manche Stellen zu lesen, über die man bisher mit einem gewissen Unbehagen sich hinwegtröstete[1]). Endlich fügt *Schöne* als wertvollen Schlußabschnitt des Anhangs eine mächtige Reihe von Anmerkungen (S. 167—205) bei, teils um das Frühergesagte zu ergänzen, teils um sachliche und literarische Hilfen für das

[1]) Wir können es uns nicht versagen, wenigstens auf ein frappantes Beispiel hinzuweisen. Die Stelle 11,12 . . . despicis Isidis ad hirundinem etc. spottete bisher jedem Erklärungsversuche. *Schöne* nimmt u. a. an, daß ursprünglich Isidis sacrorum ordinem etc. . . zu lesen war und durch das Eindringen der Glosse hiron (ἱερῶν = sacrorum) eine Verschlimmbesserung in hirundinem herbeigeführt wurde (S. 189).

Verständnis des Textes zu bieten. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir der neuen Schrift des durch seine Eusebius-Arbeiten rühmlichst bekannten Gelehrten eine lebhafte Aufnahme und Beachtung in den Kreisen der Patristiker prophezeien. Werden auch nicht alle seine Verbesserungsvorschläge akzeptiert, so kann doch eine bedeutsame Förderung in der Sache nicht ausbleiben. „Das eine hofft gewiß mit allem Grund der Verfasser „doch durch einige im Schutt der Überlieferung gemachten Funde erreicht zu haben, daß auch diejenigen, welche unter dem Banne der handschriftlichen Autorität stehen . . . die Überzeugung gewinnen werden, daß einer dem Texte des Minucius gegenüber geübten zähkonservativen Kritik jede Berechtigung abzusprechen ist". Der von *Schöne* in nahe Aussicht gestellten Übersetzung des neuen „Octavius" sehen wir erwartungsvoll entgegen.

Feldkirch. Josef Stiglmayr S. J.

Zur Baugeschichte des Domes zu Mainz. Neue Untersuchungen über die Bauzeit des romanischen Mittelschiffes. Von *Wilhelm Grein,* Großherzogl. Regierungsbaumeister. Mainz, Lehrlingshaus, 1912. VIII u. 51 S. in 4.

Über die Entstehungszeit des Ostchores und des Mittelschiffes des Mainzer Domes waren die Ansichten geteilt. Die zur eingehenden Behandlung der Baugeschichte notwendigen Dokumente fehlen, muß vieles aus dem Baucharakter der einzelnen Teile erschlossen werden. Bei den in neuester Zeit vorgenommenen Vorbereitungsarbeiten zur Herstellung des beschädigten Westchores unterzog man auch die Bauart und die Bauverhältnisse des Ostchores und des Mittelschiffes sowie die Grundmauern der Mittelschiffspfeiler einer eingehenden Untersuchung und machte ganz neue Entdeckungen. Auf Grundlage seiner Messungen und älterer Angaben unterzog nun Regierungsbaumeister *Grein* die Frage der Entstehungszeit des Ostchores und des Mittelschiffes einer neuen Untersuchung und gelangte zu dem Ergebnisse, daß die Vergleiche des Mainzer Mittelschiffes mit den Domen in Speyer, Limburg und Heeresfeld in Bezug auf die Bauzeit zu anderen Ergebnissen führen, als einige Kunstgeschichtschreiber bisher angenommen haben. Das Mittelschiff des Mainzer Domes ist ursprünglich für die Einwölbung gebaut und kann daher nicht vor der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts begonnen worden sein. Der Ostchor ist nicht vor, sondern nach dem Mittelschiffe gebaut worden. Sein Bau fällt in die Zeit von 1097—1106, das Mittelschiff muß also vor dem Jahre 1097 vollendet worden sein. Den Beginn des Baues darf man kurz nach der Zerstörung des alten Domes durch den Brand

von 1081 annehmen. Es kann also nicht eine Unterbrechung der Bautätigkeit vom Jahre 1081 bis 1097 stattgefunden haben, wie *Schneider* und *Dehio* wollen, sondern es muß angenommen werden, daß die vier östlichen Felder des Mittelschiffes noch vor dem Eingreifen des Kaisers Heinrich IV vollendet wurden, während das fünfte Joch noch im Baue war, so daß es durch die Anlage des Ostchores, der mit Unterstützung Heinrichs erbaut wurde, beeinflußt werden konnte (25). Das ist das Ergebnis der gelehrten und eingehenden Untersuchung des ersten Abschnittes. In einem zweiten Abschnitt wird dann noch eingehender nachgewiesen, daß die Pfeiler, die Mauerstärke und die Anlage des Lichtgadens im Mittelschiff von vorneherein für eine Gewölbekonstruktion und nicht für eine flache Decke berechnet war. Im dritten Abschnitt berichtet der Verfasser über die interessanten Fundamente der einzelnen Pfeiler, die auf einen früheren Bau zurückweisen und beim Neubau durch Vorlagen verstärkt worden sind. Auch selbst Spuren römischer Pfählungen des Grundes und römische Scherbenreste wurden ausgegraben. Die Tafeln zum Schlusse erleichtern das Verständnis des Textes; doch wäre zu wünschen, daß manche Bezeichnungen durch Buchstaben oder durch Einschreibung der Namen kenntlich gemacht worden wären. Die Kunstforschung wird für die mustergültige Untersuchung auf dem eigensten Fachgebiete des Verfassers ihre Anerkennung nicht versagen können.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Himmel und Erde. Unser Wissen von der Sternenwelt und dem Erdball. Herausgeg. unter Mitwirkung von Fachgenossen von *J. Plaßmann* und *J. Pohle*, *P. Kreichgauer* und *L. Waagen*. Allg. Verlags-Gesellschaft. Berlin-München-Wien.

Das gediegene und vorzüglich ausgestattete Werk: Himmel und Erde, wird jetzt von der Allg. Verlagsgesellschaft als Volksausgabe publiziert. In der früheren Auflage (1909) kostete das Werk in Lw. 6 Mk. Jetzt ist es in 40 von Woche zu Woche erscheinenden Lieferungen à 60 Pfg. zum Gesamtpreis von 24 Mk. erhältlich. Papier und Druck sind dieselben. Die Illustrationen werden nach dem im ersten Heft gebotenen hinter der Vorzüglichkeit der früheren nicht zurückbleiben. Der Text erfährt, wie eine Vergleichung der beiden Inhaltsverzeichnisse schliessen läßt, nur zwei größere Veränderungen: Am Anfange des ersten Bandes referiert *Plaßmann* über die „neuesten Ergebnisse der astronomischen Forschung“ und am Schluß des zweiten Bandes tritt ein neuer Abschnitt über Aerologie von *J. Wendt*. Wir begrüßen einerseits freudig diese wertvollen Erweiterungen, wenn wir auch anderseits den Wegfall der „allgemeinen Einleitung in die Naturwissenschaften“ von *Pohle* bedauern.

Innsbruck. A. Inauen S. J.



Analekten

Abschiedsrede des Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum — überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus und des hl. Gregor von Nyssa[1]. Die griechische Handschrift *A. 66a* der kgl. Hofbibliothek zu Dresden enthält elf Reden unter dem Namen des hl. Chrysostomus, von denen jene fünf, die in der Mauriner-Ausgabe fehlen, von *M. W. Becher* (Leipzig 1839) publiziert und von *Migne* SG 64,453—492 nachgedruckt wurden. Die Unechtheit sämtlicher fünf Reden ist meines Erachtens als sicher anzunehmen, schon aus dem einzigen Grunde, weil ihnen die eigentümliche Rhythmik der Chrysostomus-Prosa vollständig abgeht — ein Echtheitskriterium, das überhaupt eine gesonderte, den Philologen zufallende Untersuchung verdiente. Es erscheint jedoch wünschenswert, über dieses negative Resultat hinauszugehen und den wirklichen Auktor der fünf Reden zu ermitteln, weil dadurch die aus inneren Gründen erschlossene Unechtheit zweifellos sichergestellt wird. Die letzte der fünf Reden (MSG 64,480—492) über Hebr 3,1 ff wird durch Zitate des hl. Cyrillus von Alexandria, der ephe-

[1] Unter den vier, von dem verstorbenen Prof. *S. Haidacher* im Manuskript hinterlassenen und mir später zur Herausgabe anvertrauten Chrysostomus-Arbeiten waren zwei kleinere bereits druckfertig. Sie sind in dieser Zeitschrift XXXIV (1910) 215—218 veröffentlicht. Die beiden übrigen waren unvollendet und bedurften noch der Ergänzung, zu der ich erst jetzt die notwendige Muße finden konnte. Die dritte, hier vorliegende Arbeit mußte in ihrem letzten durch eine Linie kenntlich gemachten Abschnitt nach dem nur skizzierten Entwurf des leider zu früh verstorbenen Verfassers ergänzt werden. Die letzte ebenfalls unvollendete Studie wird hoffentlich in Bälde erscheinen können. P. Chrysostomus Baur, O. S. B.

sinischen Konzilsakten und des Marius Mercator unzweifelhaft als Rede des Nestorius bezeugt, wie in dieser Zeitschrift. Bd. XXIX (1905) 192—195 nachgewiesen wurde. Weiters wurde in dieser Zeitschrift XXV (1901) p. 367, notiert, daß die dritte der fünf Reden (MSG 64,465—474, Εἰς τὸ Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν, I Kor 6,18) schon lange unter den Werken des hl. Gregor von Nyssa steht MSG 46,489—498 mit dem Titel Εἰς τὸ· Ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει, gewöhnlich zitiert als Homilia Contra fornicarios; der hier fehlende griechische Schlußtext wurde separat aus einer vatikanischen Handschrift ediert und ist bei *Migne* SG 46,1108—1109 nachgetragen.

Bei näherem Zusehen und wiederholter Nachprüfung komme ich aber zu der Ansicht, daß diese Rede über I Kor 6,48 weder dem hl. Chrysostomus noch dem hl. Gregor von Nyssa zuzueignen ist. Wie aus mehrfachen Gründen vermutet werden darf, haben wir da jene Predigt vor uns, die Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum an seine Anhänger in Konstantinopel gehalten hat.

Die christologische Häresie des Nestorius kommt in dieser Predigt nirgends unzweideutig zum Ausdruck; daher finden sich davon in den zeitgenössischen Schriftwerken keine Zitate, die eine direkte Identifikation auf kurzem Wege ermöglichen würden, wie für die Nestorius-Predigt über Hebr 3,1. Die Urheberschaft des Nestorius ist also aus anderen Wahrnehmungen zu erschließen.

1) Die Predigt wird in den Handschriften zwei berühmten Kirchenlehrern zugleich zugeschrieben, dem hl. Chrysostomus und dem hl. Gregor von Nyssa. Dieser Umstand läßt die Echtheit für beide Fälle von vornherein verdächtig erscheinen. Daß Predigten obskurer oder häretischer Auktoren unter einem berühmten Namen ausgegeben wurden, begreift sich leicht, weil der Verfasser oder der Buchhändler an der Fälschung interessiert sein konnte; beläuft sich doch die Zahl der Chrysostomus-Spuria auf mehr als ein halbes Tausend. Schwerer ist einzusehen, weshalb eine echte Predigt des Nysseners dem Goldmund zugeschrieben werden sollte oder umgekehrt. Bei Predigten, die zwei berühmten Namen zugleich zugeeignet werden, besteht die Vermutung, daß sie keinem von beiden zugehören, eine Vermutung, die sich nicht selten bestätigt. So geht eine Predigt über die Theophanie unter dem Namen des hl. Gregor Thaumaturgus MSG 10,1177, sowie auch unter dem Namen des hl. Chrysostomus, *Savile*, Chrys. opp. VII 657 und *Fronto*, Chrys. opp. lat. (Paris 1614) V 1276; die Predigt ist jedoch dem Patriarchen Gregor von Antiochia zuzueignen

MSG 88,1865[1]). Eine andere Predigt über *Hic est filius meus dilectus* geht, laut den *Parallela Rupefucaldina* MSG 96,509 unter dem Namen des hl. Gregor von Nyssa, anderwärts wieder unter dem Namen des hl. Chrysostomus MSG 64,33, gehört aber gleichfalls dem Gregor von Antiochia an MSG 88,1872[2]). Weiters steht unter den Werken des hl. Basilius eine *Homilia exhortatoria in sanctum baptisma* MSG 31,424, die der hl. Augustin als Chrysostomus-Homilie zitiert in seiner Schrift Contra Iuliannum II c. 6, MSL 44,685—686, während sie nach einer Notiz von *P. Batiffol,* Littérature grecque[4] 250 in einer armenischen Handschrift dem Severianus von Gabala zugeschrieben wird.

2) Der Schluß der uns vorliegenden Homilie über I Kor 6,18 lautet: „Ich war willens, nicht einmal auf kurze Zeit mich von euch zu trennen. Denn was ist dem Vater süßer als das Zusammenwohnen mit geliebten Brüdern? Allein weil zum Streite aufruft die Glaubensfrage (τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος), so heißt es eilen zum Kampfplatz der Kirche (πρὸς τὰ σκάμματα τῆς ἐκκλησίας), indem ich euer Gebet zu Hilfe nehme. Um eines bitte ich euere Liebe: Bewahret die kirchliche Wohlordnung, auch wenn einige Leute Verwirrung anrichten sollten; überwindet die Verwirrung durch Langmut. Denn nicht lange wird es dauern und die Wirrnisse werden beigelegt werden. Laßt euch nicht verwirren durch Gerüchte, laßt euch nicht umstimmen durch leeres Gerede, sondern schicket mir euere Gebete nach als Reisegefährten, damit wir, durch euere Gebete gestärkt, ausrufen zu jeder Zeit, unterstützt durch göttliche Kraft: „Alles vermag ich in Christus, der mich stärkt (Philipp. 4,13), dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen".

Man wird nun in der bischöflichen Wirksamkeit des hl. Gregor von Nyssa keinen Zeitpunkt angeben können, wofür die im Predigtschluß angedeuteten Ereignisse und Umstände zuträfen. Man mag an die Reise des Heiligen zur Generalsynode von Konstantinopel 381 denken oder an seine Visitationsreisen in den Pontus und nach Palästina und Arabien, die er wohl im Auftrag der Generalsynode des Jahres 381 antrat, oder an seine abermalige Reise nach Konstantinopel im Jahre 394, oder endlich an seine von den Arianern betriebene Absetzung und Flucht um 375 — nach keiner Seite hin wollen die Schlußbemerkungen der Rede in ihrer Gesammtheit vollkommen stimmen; nach keiner Seite hin treffen die beiden angedeuteten Umstände zugleich zu: Abreise zur

[1]) Vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie XXV (1901) 368.
[2]) Ebd., S. 367.

Verhandlung in Glaubensfragen und gleichzeitige Wirrnisse in der Heimatskirche, deren Steigerung der Bischof zunächst für die Zeit seiner Abwesenheit befürchtet, während er zugleich eine endgültige Beilegung der Wirrnisse in sichere Aussicht stellt. Denn als der hl. Gregor im Jahre 381 zur Behandlung von Glaubensfragen nach Konstantinopel abreiste, gab es in seiner Heimatskirche keinerlei Wirrnisse; und als um das Jahr 375 die Arianer auch in Nyssa Verwirrung anrichteten, mußte der hl. Gregor eilends den Weg der Verbannung antreten und konnte doch nicht sagen: „Es ruft mich zum Streite die Glaubensfrage und ich muß auf den Kampfplatz der Kirche eilen". Denn der Sinn dieser Worte kann doch nur sein: Meine Amtspflicht ruft mich zu einem Konzil. — Zudem fehlen diese Schlußbemerkungen überhaupt in jenen zwei griechischen Handschriften, nach denen der Text bei MSG 46,489—496 abgedruckt ist. Dieser Umstand, der kaum auf bloßem Zufall beruht, findet seine genügende Erklärung in der berechtigten Annahme, der Fälscher, der diese Predigt dem hl. Gregor von Nyssa unterschob, habe selbst empfunden, daß der Schlußpassus besser wegbleibe, weil er, dem Nyssener in den Mund gelegt, unverständlich bleiben würde und Verdacht erregen könnte.

Sobald aber die Rede dem hl. Chrysostomus zugeschoben wurde, mochte eine Streichung des Schlußpassus nicht mehr nötig scheinen, da er sich auf die Wirrnisse der Chrysostomus-Tragödie deuten ließ. Freilich will auch so die Sache bei näherem Zusehen durchaus nicht stimmen. Auch in dem Leben des hl. Chrysostomus läßt sich kein Zeitpunkt angeben, in dem er von seiner Herde abberufen wurde „zu Kämpfen in Glaubensfragen", „auf den Kampfplatz der Kirche". Diese Ausdrücke passen nicht für seine Visitationsreise nach Ephesus, wo der Heilige nicht als kämpfende Partei gegen Widersacher auftrat, sondern das Amt eines Obermetropoliten über die kirchliche Exarchie Asia ausübte; zudem waren in Konstantinopel bei dieser Abreise des Heiligen keinerlei Wirrnisse vorhanden und die Bitte des Predigers, „durch leeres Gerede sich nicht umstimmen zu lassen", hat keinen Sinn in dem Munde des hl. Chrysostomus, der wohl wußte, mit welch unbedingter Treue ihm die Seinigen zugetan waren. Noch weniger stimmen die Schlußbemerkungen der Rede auf die Wirrnisse während der Chrysostomus-Tragödie und die Abhaltung der Eichensynode 403, der sich der unschuldig angeklagte Chrysostomus überhaupt nicht gestellt hat.

So verhindern also sachliche Bedenken, die Rede über I Kor 6,18 Gregor von Nyssa und Chrysostomus zuzuweisen; diesem kann sie schon wegen ihrer sprachlichen Färbung unmöglich zugesprochen werden.

3) Setzen wir aber für den unbekannten Auktor den Namen des Nestorius ein, so stimmt die Auflösung unserer Gleichung nach allen Seiten hin. Zur Darlegung dessen ist auf den Gedankengang der Predigt einzugehen. Im ersten Teile führt der Prediger folgendes aus: Während viele Sünden, wie Diebstahl, Verleumdung, Mord u. dgl. nur der Person der Mitmenschen einen zeitlichen Schaden zufügen, schlägt die Sünde der Unkeuschheit den Sünder selbst mit Schande und Schaden. Im zweiten Teile behandelt dann der Prediger die Versuchung des ägyptischen Josef durch die Frau des Putiphar. „Der Ausspruch des Paulus erinnert mich gerade an den glänzenden Sieg, den der keusche Jüngling durch seine Flucht über die ägyptische Unzucht (κατ' Αἰγυπτιακῆς πορνείας) errungen hat . . . Sie brüllt (μυκᾶται) nach Sättigung der unzüchtigen Gier, allein sie fand die Ohren des Keuschen nur um so mehr verschlossen. Sie spricht: „Schlaf bei mir“ (Genesis 39,12); aber von der andern Seite ruft ihm die Keuschheit zu: „Wache mit mir!“ Sein Ernst erschlaffte nicht unter ihren Schmeicheleien, sein Geist entschlummerte nicht unter ihrem Liebessang . . . Was tut nun die Raserei der ägyptischen Zuchtlosigkeit (τῆς Αἰγυπτιακῆς ἀκολασίας ἡ λύσσα)? Ihre eigene Sünde schiebt sie dem Joseph zu . . . Abermals wird Joseph durch ein Kleid verleumdet; zuerst nahmen ihm seine Brüder das Gewand und verleumdeten ihn böswillig (κακούργως ἐσυκοφάντουν!), als habe ihn ein wildes Tier gefressen; und jetzt entriß ihm die Frau das Gewand und verlästert ihn als Wüstling. Auf Joseph paßt das Wort des Herrn: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und das Los geworfen über mein Gewand“ (Ps 22,19) . . . O des gerechten Schutzes für Joseph von Seiten Gottes! . . . Er läßt den Jüngling sich in den Versuchungen erproben, damit die Reden tadelsüchtiger Leute verstummen. Hätte Joseph sich nicht erprobt, so hätten die Tadelsüchtigen gesagt: „Das Ereignis ist blinder Zufall. Joseph Herr über die Ägypter? Über Barbaren herrscht ein Jüngling? Was hat er denn Großes geleistet? Für welche Großtat hat er das verdient?“ Damit man über den Gerechten nicht also rede, läßt Gott zuvor die Prüfung über ihn kommen, damit dem Gerechten aus der Prüfung gutes Zeugnis werde und die Mäuler der Tadelsüchtigen verstopft werden. Wenden wir uns also ab von den Pfeilen, die von der Dirnengestalt ausgehen, schließen wir die Augen vor ihrem schändlichen Tun, verlachen wir die Unordnung der Lüste; Keuschheit halte Wache über das Fleisch, Reinheit wohne in den Gliedern; befassen wir uns mit tugendschönen Gedanken, leuchten wir im Glanze der Werke, glänzen wir in schmutzfreiem Lebenswandel, bewahren wir den Leib rein als Tempel der Einwohnung des Geistes;

schreiben wir die Inschrift darauf, die den Zuchtlosen eine schreckliche Drohung zuruft: Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben (I Kor 3,17).

Ich war willens, nicht einmal auf kurze Zeit mich von euch zu trennen. Denn was ist dem Vater süßer als das Zusammenwohnen mit geliebten Brüdern? Allein weil zum Streite aufruft die Sache des Glaubens, so heißt es eilen zum Kampfplatz der Kirche, indem ich euer Gebet zu Hilfe nehme. Um eines bitte ich euere Liebe: Bewahret die kirchliche Wohlordnung, auch wenn einige Leute Verwirrung anrichten sollten; überwindet die Verwirrung durch Langmut. Denn nicht lange wird es dauern, und die Wirrnisse werden beigelegt werden. Laßt euch nicht verwirren durch Gerüchte, laßt euch nicht umstimmen durch leeres Gerede; sondern schicket mir euere Gebete als Reisegefährten nach, damit wir, durch euere Gebete gestärkt, ausrufen zu jeder Zeit, unterstützt durch göttliche Kraft: „Alles vermag ich in Christus, der mich stärkt (Philipp. 4,13), dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“[1]).

Wollte Nestorius sein gespanntes Verhältnis zum hl. Cyrillus v. Alexandrien, seinem großen Gegner im christologischen Streite, auf die Kanzel bringen, so bot die Geschichte von Joseph und Putiphars Frau eine verschleiernde Allegorie für seine böswillige Polemik. Nestorius brauchte dabei die Würde der Kanzel nicht offen und gröblich zu verletzen, konnte aber seine Ausfälle bequem und deutlich unterbringen, so daß er von seinen Parteigängern genugsam verstanden wurde. Die derbe Allegorie, die einem Nestorius wohl zuzutrauen ist, war unschwer auszudenken. Der unschuldige Joseph = Nestorius; die ägyptische Unzucht (πορνεία) = die vermeintliche appollinarische Häresie des hl. Cyrillus; die αἰγυπτιακὴ πορνεία brüllt (μυκᾶται) nach Sättigung = die liebevollen Einladungen und ernsten Warnungen des hl. Cyrill an Nestorius, seiner christologischen Häresie zu entsagen; die Anklage der Ägypterin gegen Joseph wegen Unzucht = die Anklage des hl. Cyrill gegen Nestorius wegen Häresie; Herrschaft Josephs über Ägypten = Herrschaft des Nestorius und der Kirche von Konstantinopel über Alexandrien, wonach die Bischöfe der Kaiserstadt schon länger gelüsteten.

Besonders durchsichtig ist der Ausfall gegen den hl. Cyrill in den Worten: „Bewahren wir den Leib rein, als Tempel der

---

[1]) Das Folgende fand sich in *Haidachers* Papieren nur im Entwurf vor.

Wohnung des hl. Geistes; schreiben wir auf unseren Leib die Inschrift, die den Zuchtlosen eine schreckliche Drohung zuruft: „Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben". — Seit den Tagen Theodors von Mopsuestia bezeichnete die nestorianisierende Richtung die Menschheit Christi mit dem Ausdruck Tempel (ναός), in dem die Gottheit wohne; ihnen erschien dieser Tempel nur dann ungefährdet, wenn man auch der Menschheit Christi eine eigene menschliche Subsistenz zusprach. Cyrills kathol. Lehre von der hypostatischen Union galt ihnen als ein Angriff auf den „Tempel", wodurch die Integrität der Menschheit Christi ebenso gefährdet wurde, wie durch die Häresie des Apollinaris, der die vernünftige Seele Christi leugnete und den Logos an deren Stelle setzte. Wollte also Nestorius den Alexandriner treffen, so war die mißbräuchliche Anwendung der paulinischen Stelle sehr geeignet. — Außerdem hatten mehrere Kleriker des Nestorius in Rom und Alexandrien Klage gegen dessen Häresie erhoben, weil er die Menschheit Christi als bloßes Kleid (ἐσθής) bezeichnete, in das sich die Gottheit einhüllte.

In dieser Beleuchtung wird auch dieser Satz der Predigt verständlich: „Wiederum wird Joseph auf Grund eines Kleidungsstückes verleumdet: Vorher hatten seine Brüder seinen Mantel genommen und verbrecherischerweise von ihm gesagt (ihn verleumdet: κακούργως ἐσυκοφάντουν), er sei von wilden Tieren gefressen worden; jetzt ergreift sie (die Frau des Putiphar) sein Gewand und verleumdet ihn als einen Unzüchtigen". Die falsche Aussage der Brüder Josephs gegenüber ihrem Vater Jakob, Joseph sei von einem wilden Tiere gefressen worden, läßt sich nicht als böswillige Verleumdung bezeichnen. Den Ausdruck: κακούργως ἐσυκοφάντουν wendet Nestorius auf seine Gegner unter dem Klerus von Konstantinopel an, fällt dabei aus der Rolle und verrät, daß es ihm nicht so sehr um die Geschichte des ägyptischen Joseph zu tun ist, als vielmehr um die Unterbringung von Ausfällen und Sticheleien. Und wenn der Prediger im Eingang seiner Behandlung der Geschichte Josephs nahe legen will, der Paulinische Ausspruch: „Fliehet die Unzucht", erinnere ihn gerade jetzt ganz zufällig an die Geschichte des ägyptischen Joseph, so ist das wenig glaubwürdig; die Geschichte Josephs bildet ja den größeren Teil der Predigt und ward mit Absicht ausgewählt, und gerade in jenen Nebenumständen erzählt, welche der Polemik des Predigers dienen sollten.

Auch der Predigtschluß stimmt Wort für Wort zur Lage und Seelenstimmung, in der sich Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum befand. Das kaiserliche Edikt hatte ihn zum Konzil

berufen, zum „Streite in Glaubenssachen“ (καλεῖ πρὸς ἀγῶνας τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος), er mußte „eilen zum Kampfplatz der Kirche“ (πρὸς τὰ σκάμματα τῆς ἐκκλησίας). Nestorius ist wohlgemut und voll Hoffnung auf den Sieg, weil er sich durch die kaiserliche Gunst gedeckt weiß. Doch ist er der Treue seiner Herde nicht ganz sicher, weil die katholische Sache auch in Klerus und Volk von Konstantinopel kräftige Verteidiger gefunden hatte; daher die Mahnung, die kirchliche Wohlordnung zu bewahren, das will heißen, dem Bischof unter allen Umständen ergeben zu bleiben, und sich während seiner Abwesenheit durch Gerüchte und falsches Gerede nicht umstimmen zu lassen. Solche Gerüchte waren um so eher vorauszusehen, als Nestorius in zahlreicher militärischer Begleitung, wie ein Feldherr, nicht wie ein Bischof, in Ephesus erschien und ganz in der Stimmung war, gegebenen Falls auch Gewalt anzuwenden.

Salzburg. † Prof. Sebastian Haidacher.

Drei weitere Nestorius-Predigten. Außer den von *Loofs* (Nestoriana. Halle 1905) gesammelten Nestorianischen Fragmenten sind in den letzten Jahren noch mehrere Pseudo-Chrysostomica als Nestorianisches Eigentum nachgewiesen worden; so die von *Loofs* (l. c. 230) und *Haidacher* gleichzeitig erkannte Homilie über Hebr III 1 (Zeitschr. f. kath. Theologie XXIX (1905) 192—195; MSG 64,480—492); ferner die drei Predigten über die dreifache Versuchung Christi, die in verkürzter Gestalt in MSG 61,683—688 stehen, vollständig erst von *F. Nau*, Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas, (Paris 1910) S. 338—358 herausgegeben wurden[1]).

Was die hier in Frage stehende Predigt betrifft, so scheinen mir die von *Haidacher* namhaft gemachten Gründe so schwer-

[1]) *P. Batiffol* hat in seinem Artikel „Sermons de Nestorius“ in der Revue Biblique IX (1900) 329—353 nicht weniger als 54 Predigten namhaft gemacht, die er Nestorius zuschreibt. Er stützte sich dabei hauptsächlich auf allgemeine Stil-Kriterien und gelegentliche, mehr oder weniger deutliche Anklänge an die Nestorianische Christologie. Doch bedürften manche dieser Predigten noch einer genaueren und detaillierteren Untersuchung. Diese Abschiedsrede des Nestorius findet sich unter ihnen nicht genannt. — *P. Maas*, Das Kontakion, in der Byzant. Zeitschr. 19 (1910) 291[1] nennt zwar die Arbeit Battifols „ganz verfehlt“, gibt aber keine Gründe für sein Urteil an. — Über armenische Nestoriana cfr. *W. Lüdtke* in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 29 (1908) 385 ss. und *P. Nerses Akiniantz*, ebd. 30 (1909) 362 ss.

wiegend, daß ich ohne große Bedenken seinem Resultate zustimmen zu können glaube. Die von mir noch angestellte sprachliche Vergleichung der Predigt mit dem s i c h e r e n litterarischen Eigentum des Nestorius bot bei dem äußerst geringen Umfange des letzteren, naturgemäß eine nur ungenügende Ausbeute. Doch lassen sich auch hier die allgemeinen Stileigenheiten des Nestorius beobachten: Kurze, oft antithetische Sätze, ohne grammatische Verbindung, ohne Perioden; direkte Reden und Gegenreden von Personen oder personifizierten Dingen (Tugenden und Lastern). Im Einzelnen wäre noch zu verzeichnen das häufige Vorkommen von Verben, die mit συν zusammengesetzt sind, sowie von Ausdrücken wie συκοφαντία, συκοφαντεῖν (MSG 64,468 und *Loofs*, l. c. 175,4; 179,13; 241,3; 259,16); λεπτολογια (64,468) βραχυλογία (*Loofs*, l. c. 176,13) μακρολογία (ib. 231,16); πάλη und παλαίω (64,472; *Nau*, l. c. 338, 344, 351 ss.) u. s. w.

Wenn indes die bloße Sprachvergleichung für sich allein keinen genügenden Beweis ergab, so führte sie doch auf 3 weitere Predigten, deren Nestorianische Herkunft sich mit ziemlicher Sicherheit dartun läßt.

1. In erster Linie sind die zum Teil fast wörtlichen Anklänge zu beachten, die zwischen unserer Abschiedspredigt und der dem Basilius von Seleucia zugeschriebenen Predigt: In Josephum (MSG 85,121) bestehen. Beide erläutern in folgender Weise die Schriftstelle:

Nestorius MSG 64,469 C—D:	Pseudo-Basilius Sel. MSG 85,121A:
„Κοιμήθητι μετ' ἐμοῦ". Μέγα τὸ τῆς σωφροσύνης ἀξίωμα· τοῦ δούλου τὴν δέσποιναν κατεσκεύασε δούλην. ὁ μὲν γὰρ ἱκετεύετο, ἡ δὲ ἱκέτευεν.	„Κοιμήθητι μετ' ἐμοῦ". Ὦ πόση ἡ τῆς σωφροσύνης ἀξία ..., Τοῦ γὰρ δούλου τὴν δέσποιναν ἔδειξε δούλην ... ὡς δεσπότης παρὰ δεσποίνης ἱκετεύεται.
... D. Ἕτοιμος εἱστήκει διάβολος νυμφαγωγὸς τῆς μοιχείας ...	124A: Παρῆν δὲ συναγωνιστὴς τοῦ γυναίου διάβολος, ὁ τῆς μοιχείας ἀγωνοθέτης καὶ τῆς ἀκολασίας νυμφαγωγὸς ἠγνόει δὲ
472A: οὐκ ᾔδει δε τεχνίτη παλαίων ἀθλητῇ σωφροσύνης.	ἄρα πρὸς ἀθλητὴν σωφροσύνης παλαίων.

Diese Übereinstimmung legt es nahe, entweder für beide Reden an denselben Autor zu denken (wobei Basilius von vorneherein auszuschließen ist, da auf ihn der Schluß von MSG 64,472 s nicht paßt) oder eine Benützung des einen durch den anderen anzunehmen. In beiden Fällen haben wir Nestorianisches Eigentum vor uns. Wir befinden uns hiebei in Übereinstimmung mit *P. Batiffol*, der in seinem schon zitierten Artikel von den 41 dem Ba-

silius von Seleucia zugeschriebenen Homilien 38 *en bloc* für Nestorius in Anspruch nimmt. Unter ihnen ist auch unsere Homilie: In Josephum, für die *Batiffol* allerdings keine speziellen Beweispunkte erbracht hat.

2. Die Predigt des Pseudo-Basilius führt sodann durch ihre besonders im ersten Abschnitt nicht zu verkennende enge Verwandtschaft auf die Predigt des Pseudo-Chrysostomus: De Joseph et castitate (MSG 56,587 ss)[1]. — Beide Reden beginnen mit dem Steuermann, der bei nächtlicher Seefahrt nach den Sternen ausschaut. Beide wenden den Vergleich auf die Seele an, die im Tugendkampfe auf die geistigen Sterne, die Heiligen (des alten Bundes) sieht, deren Tugendbeispiele in das Dunkel dieser Welt hereinleuchten. — Auch im Folgenden (Nr. 2) ist die Gleichheit der Gedanken und die Übereinstimmung in ihrer Aufeinanderfolge auffallend. Dazu trägt gerade diese Homilie des Pseudo-Chrysostomus so deutlich das schon erwähnte Nestorianische Stilgepräge, daß man schwer wird umhin können, sie Nestorius als ihrem rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben. Auch *Batiffol* l. c. hat sie in einer Fußnote S. 351 unter den Homilien aufgezählt, die er für nestorianisch zu halten wenigstens geneigt sei.

3. Endlich kann kein Zweifel bestehen, daß die in MSG 56,589 der ebengenannten gleich nachfolgende Predigt: De Susanna von demselben Verfasser herrührt wie die vorausgehende. Am Ende der letzteren verspricht der Redner, ein andermal über Susanna sprechen zu wollen und am Beginne dieser beruft er sich auf das früher gegebene Versprechen. Außerdem ist die ganze Inszenierung in beiden Predigten dieselbe: Der Held, resp. die Heldin, steht mitten im Kampfplatz; Gott, Engel und Menschen sehen zu und harren des Ausgangs; die Versuchung greift von allen Seiten an und hält selbst Dialoge mit dem Versuchten. Dazu meist kurze, antithetische Sätze, ohne lange Perioden. Endlich weisen die beiden Predigten noch folgende vielfach wörtliche Übereinstimmungen auf:

De Joseph:	De Susanna:
56,588: οἶμαι γὰρ ὅτι ὁ Θεὸς συνεχώρει κατὰ τοῦ παιδὸς φέρεσθαι τὸν πειρασμὸν, ἵνα δμοῦ τε κρυπτομένην ἀρετὴν ἐν νέῳ	ib. 591: οὐρανόθεν προσεῖχε Θεὸς ... συγχωρῶν ... γίνεσθαι τὴν πάλην, ἵνα κρυπτομένας γνώμας ἐλέγξῃ ... δμοῦ δὲ ταῖς

[1]) Daß die Homilie des Pseudo-Chrysostomus eng verwandt ist mit der des Pseudo-Basilius, hat schon *Fronto Ducaeus* vermerkt. Cfr. MSG 56,585.

φανερώσῃ, καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ παιδευτήριον μέγιστον τὸν ἐκείνου βίον καταλείψῃ . . .	γυναιξὶ παιδευτήριον μέγιστον τὴν Σουσάννης ἐγάρητον ἄθλησιν ἐπιδείξῃ . . .
Ὁ ἀγωνοθέτης ἄνωθεν ἐπεῖδε τῇ πάλῃ, καὶ ὁ δῆμος τῶν ἀγγέλων ἐπικεκυφὼς ἐθεώρει. οἱ δαίμονες κάτω τὰ βραβεῖα προετίθουν τῇ Αἰγυπτίᾳ καὶ οἱ ἄγγελοι ἄνω ἔπλεκον τῷ Ἰωσὴφ τοὺς στεφάνους . .	Ὁ ἀγωνοθέτης οὐρανόθεν προσεῖχη τῇ πάλῃ, καὶ ὁ δῆμος τῶν ἀγγέλων ἐπικεκυφὼς ἐθεώρει. Ἐκείνοις τὰ ὀψώνια τῆς νίκης οἱ δαίμονες ἡτοίμαζον, τῇ δὲ Σουσάννῃ τὰ ἔπαθλα τῆς σωφροσύνης ἡτοίμαζον ἄγγελοι.
Πολὺς ἦν ὁ ἀγών, τίς τίνα νικήσει· φροντὶς ἦν τοῖς ἀγγέλοις πολλὴ περὶ . . .	Πολλὴ ἦν φροντὶς ἀμφοτέροις περὶ τῆς νίκης . . .

Daß Nestorius öfters über die Keuschheit gepredigt habe und dabei auf den ägyptischen Joseph als das klassische Beispiel zu sprechen kam, kann bei seiner vielfachen und mehrjährigen Predigttätigkeit in Antiochien und Konstantinopel nicht befremden; ebensowenig, daß diese Predigten bei ihrer dogmatischen Unverfänglichkeit sich leicht jahrhundertelang unter fremdem Schild und Namen decken konnten.

Graz. P. Chrysostomus Baur O. S. B.

Ambrosius und Pseudo-Hegesippus. In der Streitfrage über den Bearbeiter des bellum Judaicum, das Josephus Flavius geschrieben hat, ist von beiden Parteien auf eine Stelle im Hexaem. des Ambrosius V 3,7 hingewiesen worden, um sie mit dem sog. „Hegesippus" V 40,23 (ed. *Weber-Cäsar*) zu vergleichen. Wir stellen die Texte einander gegenüber.

Hexaem. V 3,7	Heges. V 40
aliae (sc. mulieres) in fame, ut legimus, partus proprios comederunt. humanis pignoribus mater sepulcrum facta est (*Schenkl*, Wiener Corpus XXXII, Ambrosii opera pars I p. 146, 11-13).	redi fili in illud naturale secretum. in quo domicilio sumsisti spiritum, in eo tibi tumulus defuncto paratur (*Weber-Caesar* p. 355, 23—25).

Beide Schriftsteller sprechen von dem gräßlichen Vorfall, der sich während der Belagerung Jerusalems abspielte: eine Mutter hatte ihr eigenes Kind geschlachtet, um es, vom Hunger getrieben, zu verzehren. Bei Hegesippus ist der wahnsinnigen Frau eine lange, aber witzig-schauerliche Rede in den Mund gelegt und unter

anderm das Unnatürliche hervorgehoben, daß der Mutterschoß zugleich das Grab für die Leibesfrucht sein solle. Ambrosius nun entlehnt aus der 7. Homilie des hl. Basilius auf das Sechstagewerk die weitläufige Stelle, welche von den verschiedenen Arten der Fische und ihrer Sorge für die Jungen handelt. Einige Fische, sagt Ambrosius im Anschlusse an Basilius, sollen beim Nahen einer Gefahr ihre Jungen dadurch zu retten wissen, daß sie dieselben verschlingen und im Innern ihres Körpers verbergen (innoxio partus suos dente suspendere, interno quoque recipere corpore et genitali feruntur alvo abscondere). Bei der moralischen Anwendung dieses Zuges klagt Ambrosius, daß unter Menschen, im Gegensatze zu den vernunftlosen Tieren, sogar Kindermord seitens der eigenen Eltern vorkomme. „Plerique [1] (sc. parentes) ex suspicione novercalibus odiis adpetitos suos occiderunt filios, aliae in fame, ut legimus, partus proprios comederunt. humanis pignoribus mater sepulchrum facta est.

Mit diesem Koinzidenz ist aber für die Lösung der Frage, ob Ambrosius der Verfasser des lateinischen bellum Judaicum ist, nichts gewonnen. *Scholz* (Hegesippus-Ambrosius-Frage S. 55) stützt sich auf das bei Ambrosius eingeschobene „ut legimus" und läßt nicht bloß den einen Satz *„aliae in fame — comederunt"* sondern auch noch den folgenden *„humanis pignoribus mater sepulchrum facta est"* in dem von Ambrosius gelesenen (*ut legimus*) mitbegriffen sein. Sonach gebe Ambrosius deutlich zu erkennen, daß er jene Stelle vom *mater sepulchrum* in einem Buche gelesen habe, das er nicht selbst geschrieben. Allerdings, denn dann würde er sicherlich mit *ut diximus* (*scripsimus*) auf das eigene Werk verwiesen haben. Aber die Schwierigkeit liegt in der Voraussetzung, daß Ambrosius sich auch bei der Vorstellung *humanis pignoribus mater sepulchrum facta est* auf „Hegesippus" beziehe. Dieser Gedanke kann mit Recht als eine von *„ut legimus"* unabhängige, selbständige Reflexion oder Reminiszenz des Ambrosius aus Josephus oder anderweitiger Lektüre[2] betrachtet werden.

[1]) „Pleraeque" (sc. matres) ist unhaltbare Konjektur von Erasmus. Der Zusammenhang mit odiis novercalibus läßt an Fälle denken, wie sie die Sage von Theseus — Phädra — Hippolytus nahelegte.

[2]) Die Untat jener Mutter war im ganzen römischen Heere bekannt geworden. Antonius Julianus, der im Hauptquartier des Titus sich befand, schrieb über die Einnahme Jerusalems (vgl. *Norden*, Neue Jahrb. 16. Jahrgang (1913) 664. Siehe auch im Folgenden die Worte des Basilius.

Eine solche mußte sich ihm tatsächlich u. a. aus Cicero de off. 1, 9, 7 naturgemäß nahelegen. Bekanntlich hat sich Ambrosius gerade mit der genannten Schrift Ciceros sehr eingehend beschäftigt, da er sie zur Grundlage für sein Werk de officiis ministrorum machte. Nun sagt aber Cicero a. a. O., indem er Accius (Tragödie „Atreus") zitiert:

natis sepulchro ipse est parens (sc. Thyestes)[1]).

Wie leicht springt der Gedanke zu der Greueltat im Atridenhause, zu dem „Thyesteischen Mahle" über, wenn von der scheußlichen Tat jener Jüdin die Rede ist. Ohne an den Autor des bellum Judaicum zu denken, konnte Ambrosius seinen Satz „*humanis — facta est*" niederschreiben und in weiterer Ausspinnung des Bildes sagen: piscium proli parentis uterus sicut murus vallo quodam intimorum viscerum pignora inoffensa conservat. Dem Sohn des gallischen Präfekten, der mit dem militärischen Sprachgebrauch vertraut war, lieferte die Ideenassoziation sofort die zweite Vorstellung von „Mauer" und „Schutzwall". — Nach dem Gesagten dürfte mithin die mehrfach berufene Stelle in unserer Frage keine weitere Rolle spielen.

Belangreicher ist für das Problem die Stelle V 2. Der Verfasser bricht da, nachdem er eben begonnen hat, von dem un-

---

[2]) Vgl. auch Ennius, Annales XXI (*Müller* p. 19):

Vulturus in spinis miserum mandebat homonem,
Heu quam crudeli condebat membra sepulchro.

Ja es scheint, daß „Hegesippus" mit seinem „*naturale secretum — domicilium spiritus — tumulus defuncto*" gar keinen originalen Gedanken formulierte, sondern aus derselben Quelle wie Ambrosius schöpfte oder, wenn man lieber will, einen locus communis verwertete. Denn nicht lange nachher, in der dem Titus in den Mund gelegten Protestrede, ist die Anspielung auf das „Thyesteische Mahl" mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: Thyesteas dapes fabulam putamus, flagitium videmus, veritatem cernimus atrociorem tragoediis . . . hic mulier cui partus proprius fuerit cibus V 41 (W.-C. 359, 64 f.) — Auch bei Basilius (homil. in famem et siccitatem n. 7 M. 31,324 A) ist zu lesen: Τὸ τοῦ λιμοῦ πάθος κατηνάγκασε . . . . μητέρα δὲ παῖδα, ὃν ἐκ τῆς γαστρὸς προήγαγε, πάλιν τῇ γαστρὶ κακῶς ὑποδέξασθαι, worauf der Bericht des Josephus erwähnt und ebenfalls auf die grause Verwirklichung dessen hingewiesen wird, was man sonst in Tragödien zu sehen pflegt (Καὶ τοῦτο τὸ δρᾶμα Ἰουδαϊκὴ ἐτραγῴδησεν ἱστορία, ἣν Ἰώσηπος ἡμῖν ὁ σπουδαῖος συνεγράφατο. Vgl. Hieron. ep. 127,12: recipit utero, quem paulo ante effuderat.

beschreiblichen Elend Jerusalems vor dessen Falle zu sprechen, in eine lange Klage aus. Schon gleich der Eingang verrät, daß er sich den auf den Trümmern Jerusalems sitzenden Propheten Jeremias zum Vorbild genommen hat. Beginnt dieser seine Threni mit dem Weheruf: „Quomodo sedet sola (= deserta) civitas plena populo. Facta est quasi vidua domina gentium; princeps provinciarum facta est sub tributo“, so stimmt Hegesippus sein Exordium auf den gleichen Ton: „Quomodo decepta (= fraudata) es civitas populis tuis, quibus quondam videbaris beata. Quomodo expugnata es tuis armis atque in te conversae manus tuae sunt, quae solebas sine armis vincere et sine ullo proelio hostem ferire etc.“. Es folgt eine ergreifende Apostrophe an die großen Männer des Volkes, durch die Gott zugunsten Israels seine Macht erzeigte, Moses, Aaron, Josue, David, Elisaeus[1]). Jetzt aber ist alle Hilfe fern und die Einwohner der heiligen Stadt wüten unmenschlich gegeneinander, weil sie den Retter, ihren von den Propheten verheißenen Messias (*auctor remedii*), einem Barrabbas nachsetzten und ans Kreuz brachten. Deshalb wurden sie mit Blindheit geschlagen, so daß sie aus eigener Schuld die Römer ins Land riefen und allen Vorschlägen zum Frieden widerstanden. Die Herzlosigkeit ging soweit, daß man selbst die Bestattung der Toten verwehrte und infolge davon nicht nur die Straßen sondern auch die heiligen Räume des Tempels voll Leichen lagen, welche die Luft verpesteten.

Am Schlusse dieses Threnus rechtfertigt Hegesippus die Ausführlichkeit seiner Klage: Oportuit uberiore quadam deploratione praeire nos funus quoddam paternae sollemnitatis et velut quasdam exequias prosequi ac solvere iusta maiorum institutis. Hier ist jedes Wort bedeutsam und nach seinem vollen Gewicht einzuschätzen.

Der Autor wollte absichtlich an dieser Stelle eine umfangreichere Klagerede (*deploratio*) einschalten, die sich in dem Original des Josephus nicht findet. Die Rede charakterisiert er selbst als eine Art Leichenrede, die er einer dem Untergang verfallenen Stadt und dem entweihten Tempel halten will. Das geht hervor aus den sakralen Termini:

1. praeire funus ... paternae sollemnitatis. — *Praeire* bedeutet vorbeten, vorsagen — hier also in Bezug auf den bevorstehenden Fall des Heiligtums (*funus*) = die üblichen klagenden Worte zur Beerdigung vorsprechen (deploratione praeire).

---

[1]) Das anaphorisch wiederholte „exsurge“, „suscitare“ hat echt biblisches Kolorit und drängt zur Vermutung, daß intensive Beschäftigung mit der Bibel auch den Stil unseres Hegesippus abfärbte.

2. velut quasdam exequias prosequi. — Hier ist wieder ein Terminus der Sakralsprache verwendet, denn *exequias prosequi* bedeutet, die Exequien feierlich begehen und zwar nach unserm Zusammenhang mit einer pathetisch ausgesponnenen Trauerrede (uberiore deploratione).

3) solvere iusta maiorum institutis — bringt noch deutlicher den Gedanken zum Ausdruck, daß der Verfasser eine persönliche Schuld hiemit abtragen will. Es bedarf ja keiner weitern Erklärung, daß der Terminus *„iusta solvere"* in Verbindung mit Handlungen der Bestattung nur bedeuten kann: dem Toten die von den Angehörigen geschuldeten letzten Ehren erweisen. Die Rolle des Toten haben hier die *maiorum instituta* übernommen, die zugleich mit dem Tempel und seinem feierlichen Kultwesen (paternae sollemnitatis funus) ein tragisches Ende nehmen. Und also zu tun ist für den Autor eine moralische Notwendigkeit (*oportuit*).

Nach Erwägung dieser dreifach wiederholten Idee einer am Grabe eines Angehörigen der Familie oder des Geschlechtes gehaltenen Leichenrede (Trauerrede) kann es uns nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Verfasser dieses Abschnittes in einer verwandtschaftlichen Beziehung zum Volke Israel steht. Nachdem er sich von vornherein eine ähnliche Aufgabe stellte wie sein Stammesgenosse Jeremias und mit dem innersten Empfinden seines Herzens gleich jenem die neueste und schlimmste Zerstörung Jerusalems beschrieb, verrät er zum Schlusse sein Anrecht und seine Pietätspflicht, weiter auszuholen und in großen Zügen das selbstverschuldete Unglück der Juden, seiner Landsleute, zu schildern.

In diesem Zusammenhange treten auch die Bezeichnungen paterna sollemnitas, maiorum instituta und ähnliche, die sonst noch sehr oft wiederkehren, in voller Bedeutung hervor.

Im Einklange mit dem besprochenen Passus V 2 zeigt auch IV 5 eine persönliche Note. „Hegesippus" hat vorerst die Kriegsereignisse beschrieben, welche sich auf entfernteren Schauplätzen des Landes abspielten (hactenus circumvagari licuerit). Er fühlte eine gewisse Scheu, über „den heiligen, von den Vorfahren erbauten Tempel und das heilige Gesetz" zu sprechen (templi sancti a maioribus conditi et sacrae legis contagia refugientes). Jetzt aber muß er an die Leidensgeschichte der Hauptstadt herantreten — nicht als ob er sich kühn auf sein schriftstellerisches Talent verlassen wolle (non ingenio freti), sondern um den Schein zu vermeiden, als hätte er dem vaterländischen Gesetze und dem alten Kulte den Tribut seiner schmerzlichen Anteilnahme verweigert (ne patriae legi veterique cultui nostri doloris videamur ne-

gasse ministerium). Es erscheint unbegreiflich, wie ein Anhänger des Christentums, der nicht erst aus dem Judentum in die katholische Kirche übertrat, sich veranlaßt sehen soll, mit einer derartigen Entschuldigung, mit dem Hinweis auf den persönlichen schmerzlichen Anteil, das Wagnis einer solchen Schilderung zu rechtfertigen[1]). Und sofort, gleichsam als hätte er sich mit dem Bekenntnis seiner Sympathie mit dem „vaterländischen Gesetz" und „dem alten Kultus" eine Blöße gegeben und den Verdacht erweckt, daß er darüber die Vorzüge des Neuen Bundes unterschätze, fügt er aufklärend hinzu, daß der „Schatten" allerdings nicht mit der Wirklichkeit identisch sei, aber doch Spuren von ihr aufweise (fuerit licet in illis umbra, non veritas, sed tamen umbra designat veritatis vestigia etc.). Wir begegnen hier einer ähnlichen auffälligen Selbstentschuldigung, wie V 44 (*Weber-Cäsar* 363,10). Auch hier muß es, wie bereits *O. Scholz* (a. a. O. 51 f) trefflich hervorgehoben hat, befremden, daß der Autor geflissentlich die böse Meinung abwehren will, als ob er noch zu sehr am Alten Bunde hänge und den Neuen Bund nicht entsprechend würdige (nec quisquam arbitretur aliena nos a cultu nostro [sc. christiano] et disciplina locutos). Er habe bei Darstellung jener Schreckzeichen im Tempel ja nur berichtet, was die Leute („*vulgus*" und „*prudentiores*") davon hielten und übrigens erzähle auch das Evangelium von wunderbaren Zeichen an den Sternen. Überhaupt will er daran erinnert wissen, daß bei allem, was er über die Religion der Juden sagt, seine Worte nie so zu verstehen seien, als ob er deren Kultgebräuche als Wirklichkeit und Erfüllung und nicht vielmehr als vorauslaufende Schatten und Bilder darstellen wolle, auf welche das Vollkommenere erst folgen sollte (quasi in veritate cultus eorum, non quasi in umbra et figura praemissos contexeremus, ut sequerentur perfectiora). Die Übereinstimmung mit IV 5 fällt umsomehr in die Augen, weil der Autor dort wie hier mit dem Gedanken abschließt, daß der alte Kult dem neuen weichen müsse, der ja vollkommener sei (placuit rerum arbitro abolere vetera, nova condere, ut veritatem sequerentur qui per angustias infidelitatis imagines non sequebantur).

---

[1]) Gleich im Eingang des Werkes bedient sich Hegesippus einer gleichen Wendung, um seine apologetische Absicht auszudrücken: *unde nobis curae fuit non ingenii ope fretis sed fidei intentione* . . . (*Weber-Cäsar* 2,10). Ebenda beeilt er sich ebenfalls schon, seinen Eifer für die Orthodoxie zu beteuern: *Ac ne quis vacuum fide et superfluum putet nos suscepisse negotium* etc.

Zur Beleuchtung des besprochenen Ausdrucks nostri doloris ministerium dient ferner eine andere Stelle V 33. Eleazar hält eine lange Ansprache[1]) an seine Waffengefährten. Um sie zur Tötung der eigenen Weiber und Kinder anzutreiben, sagt er: Wenn wir nicht den Dienst der Gatten- und Kindesliebe leisten wollen, so werden wir gezwungen sein, dem höhnischen Schauspiel eines Leichenbegängnisses gemordeter Angehörigen beizuwohnen (si nolumus exequi ministerium pietatis, cogemur subire pompae parricidalis ludibrium). Wie *doloris ministerium* so ist *pietatis ministerium* nur verständlich, wenn der „Dienst" den eigenen Angehörigen erwiesen wird[2]).

Aus den eigenen Geständnissen des Ambrosius[3]) hat schon *Fr. Vogel*[4]) mit Recht gefolgert, daß der jugendliche Römer, der sich mit allem Eifer der staatsmännischen Tätigkeit widmete keine Muße hatte, sich so eingehend mit den Schriften des Alten Testamentes zu befassen. Der Bearbeiter des bellum Judaicum

---

[1]) „Sermonem adorsus est, quem nos quasi epilogum quendam claudendo operi deplorabilem more rhetorico non praetermisimus". *Weber-Cäsar* 377—387.

[2]) Hegesippus hat eine Vorliebe für diesen Ausdruck *ministerium* und verbindet ihn regelmäßig mit einem Begriffe, der eine gewisse Zugehörigkeit des Objektes zur Person des Dienstleistenden einschließt V 2 (W.-C. 279,78) occiderant pietatis officia, crudescebant impietatis ministeria, Akte der verletzten Pietät gegen die Mitbürger;

V 40 (W.-C. 356,38) mirari habetis et ministerium meum iudicare, Rede der Jüdin Maria, um zur Teilnahme am Mahle einzuladen;

V 41 (W.-C. 356,1 f) unusquisque tamquam ad oculos positum parricidalis convivii ministerium perhorrescebat — der Schauder vor dem Mahle des gemordeten Kindes, als wäre es den Gästen vorgesetzt worden;

V 41 (W.-C. 359,61) infelix civitas, in qua tale officium, tale ministerium (i. e. disciplina filios occidendi);

V 43 (W.-C. 386,178) ne putent nos fame potius coactos quam studio virtutis invitatos mutuae necis arripuisse ministerium — Aufforderung an die Mitbürger und Kampfgenossen.

[3]) Vgl. De off. min. I 4 (docere vos coepi quod ipse non didici). De poen. II 67 (de forensium strepitu iurgiorum et a publicae terrore administrationis ad sacerdotium vocatus); II 72 (non in ecclesiae nutritus sinu . . . a praeconis voce ad psalmistae adsuefactus canticum). De virg. I 4 (ac fortasse miretur aliquis cur scribere audeo qui loqui nescio).

[4]) Zeitschr. f. d. österr. Gymnas. XXXIV (1883) 242 f.

dagegen hat, wie er selbst im Eingang dieses Werkes bezeugt, früher schon die vier Bücher der Könige[1]) seiner selbständigen geschichtlichen Darstellung zugrunde gelegt (historiae in morem composui). Noch ein zweites Werk, das die Taten und Ereignisse der Makkabäerzeit zum Gegenstand hatte, entstammte seiner Feder (Maccabaeorum quoque res gestas propheticus sermo paucis absolvit)[2]). Nunmehr geht er mit bewußtem Ernste und Willen daran, die Geschichte des israelitischen Volkes auch über

---

[1]) Nach dem Texte des Hegesippus . . *quattuor regnorum libros*, was der griechischen Aufschrift βασιλειῶν entspricht.

[2]) Über diesen „propheticus sermo" gehen die Ansichten der Gelehrten allerdings sehr auseinander (vgl. *Scholz* a. a. O. 32 f). Nach unserer Auffassung ist sicher kein Buch der Heiligen Schrift gemeint, sondern ein Werk des Hegesippus selbst. Denn fürs erste paßt die Ausdrucksweise: *„paucis absolvit"* weder auf eines der heiligen prophetischen Bücher noch auf die vom Verfasser bekundete Absicht, seine literarische Tätigkeit zu kennzeichnen. Zweitens kann *„propheticus sermo"*, wie *Wittig* (*Scholz* a. a. O. 32) gesehen hat, mit Recht in dem Sinne von „predigen", gleichwie im Ambrosiaster, verstanden werden und dürfte dann eine Homilie (*sermo*) bedeuten. Drittens beachte man, daß Hegesippus ein paar Zeilen später auch das Werk des Josephus selbst, das er als Geschichtswerk erkennt (relator egregius historico stilo), als sermo bezeichnet (consortem se enim perfidiae Judaeorum etiam in ipso sermone exhibuit — vgl. das vieldeutige λόγος und λόγοι des Griechischen). Sonach hindert uns nichts, den propheticus sermo allenfalls als eine Art „geschichtlicher Darstellung" in homiletischer Sprache aufzufassen. Es sei hier an den (λόγος) εἰς τοὺς Μακκαβαίους ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ des Pseudo-Josephus erinnert. Gregor von Naz. beruft sich (or. 15,2 M 35,913) auf dieses „formell wie inhaltlich höchst interessante Dokument" (*Norden* I 416) und benützt es für seine Lobrede auf die Makkabäer. Ist jenes ἐγκώμιον als wirklich abgehaltene Rede anzusehen oder als eine in hochrhetorischer Form ausgeführte Diatribe — soviel ist jedenfalls zuzugeben, daß es, von dem kurzen philosophierenden ersten Teil abgesehen, den kühnsten prophetischen Freimut und heldenmütige Todesverachtung vor den Feinden Gottes zur Schau trägt. Wäre es also nicht denkbar, daß unser „Hegesippus" sagen will, er habe nach den Büchern der Könige jenen (aus dem 1. christlichen Jahrh. stammenden) *sermo* auf die Makkabäer bearbeitet (Maccabaeorum quoque res gestas propheticus sermo paucis absolvit). Die Überlieferung nennt den *sermo* „viertes Buch der Makkabäer".

die Grenzen der Heiligen Schrift hinaus zu verfolgen. Und seine Absicht hiebei ist eine apologetische, gegenüber dem Josephus eine polemische. Weil dieser wohl das Unglück der Juden ergreifend zu schildern wußte (deploravit flebiliter), aber den Grund des Wehes, d. h. die Verblendung, Halsstarrigkeit und den Unglauben Israels nicht eingesehen, darum will er die Katastrophe im rechten Lichte zeigen. Wieder gibt sich hier der Verfasser als einen Historiker (in historiam Judaeorum . . . introrsum pergere).

An andern Stellen laßt er aber unverkennbar durchblicken, daß er auch mit der Tätigkeit eines Rhetors vertraut ist. Besonders deutlich spricht er am Schlusse des 5. Buches, das er mit einer ungewöhnlich langen Rede des Eleazar abschließt, um in einem großen Überblick die verzweifelte Lage der Dinge und ihre Entwicklung zu schildern: quem (sc. sermonem Eleazari) nos quasi epilogum quendam claudendo operi deplorabilem more rhetorico non praetermisimus. Überhaupt sind die bedeutsameren Einschübe und Erweiterungen, die das Original durch unsern Übersetzer erfahren hat, rhetorischer Art, so die bereits besprochene Klagerede auf den Fall der heiligen Stadt V 2 (uberior deploratio), die Anrede der Jüdin Maria an ihr Kind V 40 (Quid adoriar dicere etc.), die feierlich pathetische Protestrede des Titus V 41 (manus ad caelum levans talia protestabatur etc.). Der zielbewußte, mit den Effektmitteln der τέχνη ῥητορική aufgeführte Bau dieser Reden weist uns in die Werkstätte eines Mannes, der beruflich mit der Redekunst sich beschäftigt. Umsoweiter rückt er von dem Lebensgange des jungen Ambrosius ab.

Das Ethos in der Darstellung, insbesondere in den vom Übersetzer eingeschobenen Bestandteilen, trägt den Charakter des Schweren und Düsteren, des reflektierenden Alters, des ernsten Richters, des weit über die Zeiten hinschauenden Geistes, des an Sentenzen und Erfahrungssätzen reichen Schreibers, des Verweilens bei grausigem Detail — alles Züge, die schlecht zu dem jungen Ambrosius und überhaupt zu seinem hochgestimmten Charakter passen. An einer Menge von Beispielen ließe sich das Gesagte erweisen. Im Gebrauch der Sprachmittel muß ferner eine gewisse Sucht auffallen, pretiöse Ausdrücke anzubringen, wie zB. placuit rerum arbitro abolere vetera IV 5 W.-C. 230,8; postquam Jesum crucifixerant divinorum arbitrum II 12 W.-C. 151,1; petisti necari vitae arbitrum (Jesum) V 2 W.-C. 277,28; omnipotens pater, qui naturae auctor atque arbiter es III 17 W.-C. 204,136, und eine gewisse steife Eintönigkeit in Wiederholung bestimmter Wendungen und Wörter, wie sich das bei einem Manne, der das Lateinische nicht spontan

als Muttersprache beherrscht, wohl verstehen läßt. *Vogel* dürfte daher mit seiner Vermutung das Richtige treffen, wenn er als Muttersprache des Bearbeiters das Griechische voraussetzt[1]).

Schließlich sei zu den Einzelheiten, bei welchen *Vogel* a. a. O. 247 ff höchst auffällige Diskrepanzen zwischen Ambrosius und Hegesippus anführt, noch die eine und andere hiezu bemerkt.

V 44 (W.-C. 363, 5) bezeichnet Hegesippus das Datum der wunderbaren Lichterscheinung im Tempel mit den bei den Bewohnern Syriens gebräuchlichen Ausdrücken „ipsis autem Paschae diebus Xanthici mensis". Für die römischen Leser, für welche ein Ambrosius schrieb, klingt dieser Monatsname ganz fremdartig und er wäre deshalb mit dem Äquivalent „April" wiederzugeben gewesen. Sehr natürlich aber muß es erscheinen, wenn ein aus Syrien (Palästina?) stammender Jude den altgewohnten Namen beibehält.

V 2 W.-C. 281,110 ff berichtet Hegesippus von einer alten bei den Juden verbreiteten Sage. Erat enim sermo vetus et frequens tunc perituram urbem Hierusalem et sancta eius exurenda, cum seditio belli legem incesseret et domesticae manus templum dei contaminarent. Bei Ambrosius findet sich unseres Wissens keine Ahnung einer derartigen jüdischen Tradition. Ebensowenig möchte die bei Hegesippus beigefügte Bemerkung als geistiges Eigentum des Ambrosius anzusprechen sein: Ne hoc quidem intellexerunt. Quotiens enim excisa domus dei, quotiens seditio, quotiens obsidio, quotiens bellum, et nunquam illa urbs periit, nisi quando verum templum dei domesticis manibus crucifixerunt. Die Juden vergriffen sich an Christus, der sich als „*Templum*" bezeichnet hatte (solvite templum hoc) und erhoben ihre eigenen Hände (domesticae manus), um den Heiland zu steinigen, zu schlagen, zu kreuzigen. Nach der babylonischen Invasion und nach dem Zerstörungswerk des Pompeius wurde der Tempel wieder hergestellt, nach dem Tode Christi aber blieb er für immer vernichtet. Hier vernehmen wir wieder nicht den außenstehenden Römer sondern den jüdischen Stammesgenossen.

II 5 W.-C. 129,1 ff ergeht sich Hegesippus in den schärfsten Ausdrücken gegen Tiberius und den von ihm nach Judäa entsendeten Pilatus (imperatoris colluvio lex flagitiosorum est . . vir improbus atque in exiguo ponens mendacium [Pilatus]) . . . Quid

[1]) A. a. O. 246 A.

[2]) Hegesippus macht sich hier einer groben Entstellung des Originalberichtes schuldig; Josephus spricht von einem Schwindler der Samaritaner (Antiqu. VIII 4).

enim non auderet, qui etiam Christum . . . crucifixerit? Demens qui minister esset sacrilegi furoris . . . Ex illo itaque Judaeorum res perditae, ex illo exitium genti temploque maturatum excidium . . . quanto magis (quam Herodes) praecipitibus furiis actum intellegi datur eum qui Christum occiderit?). Schwerlich hat der römische Staatsbeamte Ambrosius so über einen Amtsgenossen gesprochen. Der Bischof Ambrosius aber berührt wohl auch das ungerechte Urteil des Pilatus, aber wieweit ist sein Ton von dem des Hegesippus entfernt: Et hic Pilatus absolvit, sed absolvit iudicio, crucifixit mysterio. Verum hoc speciale Christi; illud humanum, ut apud iniquos iudices magis videretur noluisse quam non potuisse defendi (expos. in evang. Luc. X 97). „Aber die äußere Beglaubigung?" Über die Schwächen derselben s. *Scholz*, a. a. O. 21—25.

Feldkirch. Josef Stiglmayr S. J.

Kleine Mitteilung. Die Lackenbacherstiftung. Aus der Lackenbacher'schen Stiftung ist eine Prämie von 1200 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: „Exponatur historia politica ac religiosa Judaeorum sub dictione Persica ab anno 539—333, indagetur quaestio circa reditum Judaeorum eorumque in Aegypto et in Mesopotamia fata". Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind dieselben wie in den vergangenen Jahren. S. diese Zeitschr. 1913 S. 218. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis 15. Mai 1915 einzusenden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Unbeachtete patristische Agrapha

Eine exegetisch-patristische Untersuchung

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

I. Einleitung: Zum Begriff der Agrapha

Alte Kirchenschriftsteller verwandten das Adjektiv ἄγραφος und noch mehr sein Adverb ἀγράφως zur Bezeichnung einer Lehre, welche nicht durch die von Gott inspirierte Schrift, sondern durch die mündliche Überlieferung auf uns gekommen ist[1]). Heute hat dieser Ausdruck bekanntlich eine veränderte Bedeutung erhalten; er bezeichnet einen Spruch, welcher einerseits als inspiriertes Bibelwort zitiert wird, andererseits aber sich in dem uns vorliegenden Kanon der hl. Schrift nicht nachweisen läßt. Der im Dezember 1912 verstorbene Kirchenrat *Alfred Resch* hat mit großem Fleiße solche „nicht kontrollierbare Bibelzitate“ aus der altkirchlichen Literatur gesammelt[2]).

[1]) *Iren.* Adv. Haer. I 8,1 MSG 7,520 B. *Clemens Alex.* Stromata I 1,7. Ed. *Stählin* I p. 6. *Eusebius.* z. B. HE. 4 22,8. Weitere Texte zitiert das Lexikon von *E. A. Sophocles* p. 72 a.

[2]) Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente (Texte und Untersuchungen V, 4) Leipzig 1889. Auf die „kritische Bearbeitung des von *D. Alfred Resch* gesammelten Materials“, die *J. H. Ropes* in Band XIV, Heft 2 desselben Sammelwerkes unter dem Titel „Die Sprüche Jesu“ veröffentlichte, ließ *A. Resch* eine zweite Auflage seiner Sammlung folgen unter dem veränderten Titel: Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente. 2. Aufl. Texte u. Untersuchungen XXX (Neue

Das charakteristische Merkmal der Agrapha ist somit die geheiligte Einführungsformel ἐγράφη „es steht geschrieben“ oder eine der vielen ihr synonymen Wendungen (z. B. „Gott spricht“), mit denen die ehrfurchtsvolle Scheu einer gläubigen Zeit die inspiriert niedergeschriebenen Gottesworte auszeichnend anführte.

Mit diesen nicht auffindbaren Bibelzitaten vereint *A. Resch* in seiner Darstellung zwei verschiedene, aber doch wenigstens irgendwie verwandte Gruppen von Sprüchen. Es sind zunächst Worte des Heilands, welche sich in keinem geschriebenen Evangelium nachweisen lassen; sodann erscheinen bei *A. Resch* Bruchstücke apokrypher Evangelien. Auf keine dieser beiden Arten von Zitaten paßt die gegebene Definition der Agrapha; erstere, die Worte des Heilands, werden ja nicht als göttlich niedergeschriebene, sondern als vom Gottmenschen gesprochene Worte eingeführt. Noch weiter sind die Fragmente der Apokryphen von der gegebenen Definition der Agrapha entfernt; sie werden ja nicht als Gottesworte eingeführt, sondern gleich als Menschenworte gebrandmarkt, die sich in ruchloser Anmaßung fälschlich als Gottes Worte ausgeben. Es wurde darum gegen den sonst verdienten Agraphaforscher *Resch* der harte Vorwurf der „Prinziplosigkeit“ erhoben[1]). Und wenn man auch mit *Joseph Sickenberger* milder urteilt und den eifrigen Sammler lobt, daß er den Begriff Agraphon eher zu weit als zu eng gefaßt hat[2]), so scheint es doch festzustehen, daß methodisch die säuberliche Ausscheidung jener Texte vorzuziehen ist, die schon nach der Zitation einem allgemein als apokryph geltenden Werke entnommen sind[3]).

Folge XV) 3/4. Heft. Leipzig 1906. Vgl. dazu *E. Preuschen*, Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen². Gießen 1905. *Hennecke* PRE³ XXIII 16—25.

[1]) *Emil Schürer* in ThLZ XXXIII 1908 7.

[2]) BZ V 1907 223.

[3]) Vgl. *F. Cabrol* im Dictionnaire d'archéologie I 980. — Freilich wird manches Agraphon tatsächlich aus Apokryphen stammen, wie wir gleich sehen werden.

Indes darf die Agraphaforschung nicht darauf verzichten, die in den Evangelien nicht vermerkten Worte des Heilands in den Rahmen ihrer Darstellung aufzunehmen, soferne sie sich nicht, wie eben gesagt wurde, in einer apokryphen Quelle vorfinden. Als Grund für die Einbeziehung dieser Zitate in die Untersuchung darf freilich nicht die bloße Möglichkeit oder auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit genügen, daß wir in ihnen kostbares Gold echter Worte Jesu vor uns haben: mit diesem Falle haben wir ja auch bei den Apokryphen zu rechnen. Dazu zwingen uns aber zwei Gründe: 1) der Umstand, daß manche der Zitationsformeln, z. B. „der Herr spricht – befiehlt“ - auf beide Arten von Gottesworten, die geschriebenen und die gesprochenen, gleichmäßig zutreffen. Zudem sind 2) solche Worte des Heilands den Bibeltexten an Heiligkeit ebenbürtig, wenn ihre Echtheit, die in beiden Klassen gleich fraglich ist, erwiesen wäre.

Allein dann ist auch die Definition der Agrapha weiter zu fassen; sie sind nicht einfachhin „unkontrollierbare Bibelzitate“ zu nennen, sondern müssen definiert werden als „Sprüche, welche als geschriebenes oder gesprochenes Wort Gottes eingeführt werden, aber trotzdem in den kanonischen Quellen nicht enthalten sind“[1]).

Eine Reihe von Autoren definiert die Agrapha einfach als „Worte des Heilands, die in den 4 Evangelien nicht aufgezeichnet sind“[2]). *Mangenot* u. *Cabrol* fügen noch hinzu, der Spruch der Herrn müsse

---

[1]) Da wir als einzige Quelle der Worte Jesu die 4 kanonischen Evangelien besitzen, so muß der Text AG 20,35 als Agraphon bezeichnet werden, obgleich er in der hl. Schrift steht. Desgleichen sind die in den Oxyrhynchuspapyri überlieferten Logien als Agrapha anzusehen. *Resch*² n. 48—59.

[2]) *E. Mangenot,* Dict. de Théologie I 625. *Cabrol,* Dictionnaire d'Archéologie I 979 f. *M. Hagen,* Kirchl. Handlexikon I 83. *G. H. Gwilliam* in Dict. de Gospels II 574. In diesem Sinne wurde der Ausdruck „Agrapha“ nach *Mangenot* a. a. O. in seiner erstmaligen Verwendung durch *Cotelier* (Patres Apostolici, Paris 1672) gebraucht. *Resch*² S. 1 u. *Ropes* (Dictionary of the Bible, Extra Vol. p. 342) nennen *J. G. Koerner* als den Erfinder dieses Fachausdruckes (De sermonibus Christi ἀγράφοις Leipzig 1776).

aus einer nicht apokryphen Quelle stammen, um als Agraphon zu gelten. Auch *Resch* hatte in der ersten Auflage die Agrapha als „außerkanonische Evangelien fragmente" bezeichnet. Doch scheint es entschieden vorzuziehen, mit der 2. Aufl. des genannten Autors den Begriff weiter zu fassen und alle außerkanonischen Schriftstellen einzubeziehen. Denn es gibt für solche Bibelzitate keinen andern Fachausdruck, während die Worte des Herrn, welche in den Evangelien nicht Aufnahme fanden, vielfach den Namen „Logien" führen[1]).

Es sei noch gestattet, die Frage nach den Quellen der Agrapha zu berühren. Wir haben eine doppelte Art von Quellen zu unterscheiden: eine nächste, in der wir sie heute zitiert finden und aus der wir sie entnehmen können, und eine letzte Quelle, aus der sie ursprünglich stammen, in der zum erstenmale ein Spruch als Gotteswort bezeichnet wurde.

Für uns liegen die Agrapha in fünf verschiedenen Quellen vor: 1) In kanonischen Schriften z. B. AG 20,35; 2) in Bibelhandschriften, welche bisweilen solche Sprüche in den kanonischen Text eingeschoben enthalten[2]); sie finden sich ferner 3) in Handschriften profaner Natur, besonders in Papyri; 4) in liturgischen Texten[3]) und endlich haben uns 5) Väterzitate manche derselben aufbewahrt. Die folgende Untersuchung beschränkt sich ihrem Titel gemäß auf die Werke der Kirchenväter.

Sehen wir uns aber nach der letzten Quelle um, aus der solche angebliche Gottesworte vergangenen Ge-

---

[1]) Die letztgenannten außerbiblischen Worte Jesu, welche hauptsächlich das öffentliche Interesse für sich in Anspruch nehmen, sind am besten zusammengestellt von *J. H. Ropes* im Dictionary of the Bible, Extra Volume, „Agrapha" 343—52.

[2]) So enthält die Cambridger Bibelhandschrift (cod. D oder δ 5) bei Lc 6,4 ein interessantes Wort Christi an einen Mann, der am Sabbat arbeitete. Vgl. *Resch*[2] n. 23. *H. Vogels* lehnt BZ XI (1913) 387 mit Recht dessen Echtheit ab.

[3]) Es ist *a priori* wahrscheinlich, daß in den Liturgien viel altes Gut sich erhalten hat. So ist die Antiphon der 2. Vesper der Apostelfeste „*Estote fortes in bello*" in einem altenglischen Texte als Wort Christi bezeichnet. ZkTh XVIII 1894 589. Mehr hierüber vgl. *Cabrol* in Dictionaire d'Archéologie I 980—83.

schlechtern und durch ihre Aufzeichnung auch uns zugekommen sind, so haben wir wieder zwei Reihen zu unterscheiden: schriftliche und ungeschriebene. Für die schriftlichen Quellen sind 3 Möglichkeiten vorhanden: sie waren entweder 1) tatsächlich göttlichen Ursprungs oder 2) angeblich von Gott eingegeben (Apokryphen) oder endlich 3) keines von beiden, sondern echte, aber rein menschlich verfaßte Quellenschriften. Allein vor und neben dem Strom des geschriebenen Wortes nimmt ein doppelter anderer seinen Lauf, aus dem manche dieser Sprüche stammen: 4) der reine Strom der unverfälschten Überlieferung und 5) die trüben Wasser persönlicher Erfindung.

Die erste Möglichkeit, welche den Fundort eines Agraphon in eine göttlich inspirierte, aber seither verlorene Schrift verlegt, stützt sich auf die Tatsache, daß einige hl. Schriften wirklich verloren gegangen sind[1]). Aus solchen verlorenen oder auch ganz verschollenen hl. Schriften können sich Fragmente erhalten haben. Sodann ist es eine naheliegende Annahme, daß apokryphe Schriften für echt angesehen wurden und somit auch etwaige aus ihnen entnommenen Stellen als Gotteswort die Runde machten. — Ebenso kann es geschehen sein, daß Bruchstücke profaner Berichte über den Gegenstand der hl. Geschichte, deren Zahl nach Lk 1,1 nicht unbedeutend gewesen sein muß, dem Untergang entronnen sind und so Aussprüche des Herrn bewahrt wurden.

Daß auch die mündliche Überlieferung wenigstens für einige Zeit Worte des Heilands aufbewahren konnte, ist durch AG 20,35 nahegelegt, wenn nicht sicher gestellt. Jedenfalls wird sie einst in dieser Funktion im weitesten Umfang tätig gewesen sein. Aber sie ist als rein historische und nicht als dogmatische Tradition zu betrachten und somit war sie in der ziemlich langen Zeit bis zu ihrer schriftlichen Fixierung nicht geschützt vor Irrtümern. Tatsächlich werden sich solche gar oft eingeschlichen haben, sowohl in Form bewußten Betruges als auch und zwar noch mehr als Versehen im Zitieren. Ersteres Brandmal haftet vielen dieser

---

[1]) Fürs A. T. steht dies fest durch wiederholte Hinweise erhaltener Bücher (3 Reg 14,29 etc. Vgl. *Cornely-Hagen*, Comp. introductionis[7] p. 53 f). Fürs N. T. ist dies höchst wahrscheinlich, da z. B. die verlorenen Paulusbriefe, von denen 1 Kor 5,9; Phil 3,1; Col 4,16; 2 Thes 3,17; 2 Petr 3,17 die Rede ist, wohl ebenso gut wie die übrigen Schriften des Weltapostets inspiriert waren. Dieser Annahme verleiht das Zeugnis des Fürstapostels 2 Petr 3,17 ein besonderes Gewicht.

Sprüche offen an der Stirn und bezeichnet sie als judaistische oder antijudaistische Machwerke oder endlich als gnostische Erfindung[1]). Aber noch häufiger wird der Fall eingetreten sein, daß ein Menschenwort durch ein Versehen zum Gotteswort gestempelt wurde, sei es durch einen Gedächtnisfehler oder eine Verwechslung mit ähnlich klingenden Bibeltexten oder mit Aussprüchen von Vätern. Die bekanntlich gar regsame Phantasie wird sogar manchen dieser angeblichen Bibelsprüche fabriziert haben durch Verschmelzen von Elementen zweier verschiedener Texte, durch „Aufdrücken einer falschen Etikette" und durch Umbildung echter Bibeltexte bis zur Unkenntlichkeit.

Es ist interessant nachzusehen, wie bereits die altkirchliche Exegese und die Schrifterklärung des Mittelalters auf eine dieser Quellen zurückzugehen wußte, wenn sie vor dem Rätsel stand, das ihr die biblischen Agrapha boten, d. i. die Stellen Mt 2,23 (27,9 s); Jo 7,38; AG 20,35; 1 Kor 2,9; 4,6 (9,10; 14,37); Eph 5,14 Jak (1,12) 4,5 s. So möchte der hl. *Johannes Chrysostomus* den uns unbekannten Fundort der Stelle 1 Kor 2,9 in eine verloren gegangene alttestamentliche Schrift verlegen[2]). *Theodoret* schließt sich ihm hierin an[3]); zu Eph 5,14 aber bemerkt er von „einigen Bibelerklärern", daß sie eine neutestamentliche inspirierte Quelle annehmen, nämlich einen uns verloren gegangenen Psalm, der

---

[1]) Als unechtes Herrenwort kennzeichnet sich durch seinen judaisierenden Charakter das von *B. Grenfell* und *A. Hunt* entdeckte und in den Oxyrhynchuspapyri I p. 3a linea 4—11 publizierte Logion: „Es spricht Jesus: wenn ihr nicht fastet hinsichtlich der Welt (= ordnungsmäßig? oder = in der Welt?) werdet ihr das Gottesreich nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbat haltet, werdet ihr nicht den Vater sehen". — Durch eine vom Geiste des Herrn abweichende antijudaistische Tendenz verrät sich folgender dem Heiland in den Mund gelegter Spruch, der zudem, weil aus dem Ebioniterevangelium stammend, abzulehnen ist: „Wenn ihr nicht aufhöret zu opfern, so wird Gottes Zorn nicht von euch nachlassen" (*Resch*[2], Apokryphon 11 S. 227). Da der Heiland in seinem irdischen Leben das mosaische Gesetz beobachtet hat, so ist dieser Gedanke von ihm nicht ausgesprochen worden. Vgl. oben S. 116, A. 2. — Gnostische Tendenzen bekundet z. B. Nr. 50 bei *Resch*[2] (Grenfell-Hunt I p. 3b, linea 4—9): „Jesus spricht: . . . Wo einer allein ist, bin ich bei ihm. Hebe einen Stein auf und du wirst mich dort finden; spalte ein Holz und auch ich bin dort".

[2]) Hom 7 in 1 Kor n. 3 *Migne* SG 61,58.

[3]) MSG 82,244 A. Vgl. *Origenes* in Mt 27,9. MSG 13,1769.

von einem mit dem Charisma der Prophetie begabten Christen verfaßt sein soll[1]). Der *Ambrosiaster* greift für 1 Kor 2,9 auf eine apokryphe Quelle zurück[2]). Der hl. *Thomas* endlich schlägt vor, als Original von 1 Kor 2,9 die formell stark verschiedene Stelle Js 60,1 anzusehen, wobei ein Zitationsfehler die Erweiterung des Bibelwortes bewirkt hätte[3]).

Wenn nun die Forschung im einzelnen über die Echtheit eines bestimmten Agraphon, d. h. seinen göttlichen Ursprung, zu entscheiden hat, so wird ihr nur in dem einen Falle ein sicheres Urteil beschieden sein, wenn ein inspirierter Schriftsteller den betreffenden Satz als Gotteswort einführt. In allen übrigen Fällen steht uns ein sicheres Kriterium der Echtheit nicht zu Gebote. Wohl gelingt es manchmal, ja oft, durch innere Gründe die Echtheit eines Spruches auszuschließen[4]). Allein ein positives

---

[1]) *Migne* SG 82,545 A.

[2]) *Migne* SL 17,194 D s.

[3]) Sicher ist diese Annahme im vorliegenden Falle, wo ein inspirierter Schriftsteller ein Agraphon zitiert, nicht am Platze. — *Alfred Resch* hat es unternommen, zur Erklärung des Ursprunges vieler Agrapha auf eine schriftliche Evangelienquelle zurückzugehen, die berühmten Logien, aus der angeblich alle drei Synoptiker geschöpft haben sollen. Der Gelehrte geht insofern über die herrschenden Hypothesen hinaus, als er annimmt, daß diese Quelle auch dem Völkerapostel vorgelegen habe und von ihm reichlich ausgeschrieben worden sein soll. In der Tat wird manches Pauluswort in der altkirchlichen Literatur mit „dicit Dominus" eingeführt (vgl. unten n. 6) oder gar als in den Evangelien enthalten bezeichnet. Doch ist der Schluß, den Resch daraus zieht, unzweifelhaft verfehlt, weil jedes Bibelwort als „vom Herrn" gesprochen zitiert werden kann. Doch muß auch *Resch* n. 194 zugeben, daß das Wort Evangelium bei manchen Vätern noch den Sinn „Apostelpredigt" behalten hat, in dem es u. a. 2 Kor 8,18 und 2 Tim 2,8 genommen ist. Vgl. *Hennecke* PRE³ XXIII 22.

[4])) Dies ist beispielsweise der Fall bei dem berühmten Logion von Oxyrhynchus, das ein Streitgespräch des Heilands erzählt (abgedruckt Oxyrhynchus Papyri V n. 840, BZ VI 1908. 221; in deutscher Übersetzung in der Wiss. Beil. z. Germania 1908, 281). Jesus sei mit den Jüngern ohne vorausgegangene Waschung ins Innere (?) des Tempels eingetreten, habe dort alle Geräte angesehen und sei von einem Pharisäer zur Rede gestellt worden. Darauf belehrt ihn der Heiland über das Wesen der wahren Reinheit. *E. Preuschen* hatte

Kennzeichen der Echtheit steht uns für gewöhnlich nicht zur Verfügung. Doch kann die Möglichkeit eines persönlichen Irrtums mitunter ausgeschlossen werden, nämlich dann, wenn mehrere von einander unabhängige Schriftsteller denselben Spruch zitieren[1]).

In diesem zuwartenden Urteile stimmen die katholischen Autoren überein[2]). Etwas zuversichtlicher gehen die protestantischen Forscher voran; allein wir finden, daß sie das letzte Wort in der Echtheitfrage innern Gründen überlassen. So kommen sie zu greifbaren Ergebnissen, indem sie ganze Listen von echten Agrapha aufzustellen sich berechtigt halten.

A. Resch, welcher in der 1. Auflage von 177 Texten deren 74 für echt erklärt hatte, hält in der Neuauflage nur mehr 36 aufrecht, trotzdem die Zahl seiner Agrapha auf 194 (die alttest. und die apokryphen Texte mitgerechnet auf 353) gestiegen ist[3]). *Ropes* will nur 14 unter 154 als wahrscheinlich echt anerkennen[4]). Desgleichen wird in der populären Arbeit von *A. Uckeley*[5]) die Entscheidung durch innere Gründe getroffen.

---

sich ZnW IX 1908, 1--11 für die Echtheit erklärt. Doch bald erfolgte heftiger Widerspruch, da das Logion mehr als eine archäologische Unrichtigkeit enthält (*E. Schürer* in ThLZ XXXIII 1908, 170—72. *Th. Zahn* NkZ XIX 1908, 371—80. *A. Bludau*, Wiss. Beil. z. Germania 1908, 281—84. *J. Poggel* ThGl I 1909, 139—43. — Noch klarer ist die Unechtheit des von *Margoliouth* in ExpTimes XVIII 1906, 140 aus einer arabischen Quelle veröffentlichten Berichtes, nach dem „Jesus in die rechte Hand etwas Wasser, in die linke ein Stück Brot nahm und sagte: ‚Das ist mein Vater und das ist meine Mutter'". Vgl. BZ V 1906, 223 f.

[1]) Die weiteren Kriterien, welche z. B. *H. Holtzmann*, Einleitung ins N. T. S. 39 angibt, schließen auch nur einen persönlichen Irrtum des Schriftstellers aus.

[2]) Vgl. *Mangenot*, Art. „Agrapha" in Dictionnaire de Théologie I 625—627; *Cabrol*, Agrapha (Dictionaire d'Archéologie I 979—84): *M. Hagen* im Kirchl. Handlexikon I S. 83.

[3]) S. 385—7.

[4]) TU XIV 2 160 s; im Dictionary of the Bible, Extra volume 348—50 zählt er 66 Sprüche Jesu auf und läßt 10 als echt gelten.

[5]) Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen, in: Biblische Zeit- und Streitfragen VII 3. Gr. Lichterfelde 1911.

Wer aber aus der biblischen Einleitung und der Bibelkritik den Wert von rein inneren Gründen kennt, wird sich dieser zuversichtlichen Sprache gegenüber recht zurückhaltend benehmen.

Doch herrscht auch bei den Katholiken Übereinstimmung in der Frage, daß diese alten Sprüche wohl zu beachten sind und man an ihnen nicht vorübergehen darf. Haben sie auch oft nur einen historischen Wert zur Kenntnis der Meinungen, die in den ersten 2 Jahrhunderten herrschten[1]), so bleibt ihnen doch eine Bedeutung, wenn man in der Geschichte des Kanons nach den Schicksalen des Wortes Gottes forscht[2]).

Die Agraphaforschung wird sich also fast ausschließlich auf ein Sammeln des Materials beschränken müssen. Auf ein Sichten desselben, auf ein Scheiden von Spreu und Weizen, von echtem Goldkorn und wertlosem Gestein wird sie in weitem Maße verzichten müssen[3]). Ob künftig zu hoffende Handschriftenfunde in diesem skeptischen Zuwarten irgend einen Wandel schaffen werden, bleibt abzuwarten.

Im folgenden seien einige dieser Sprüche geboten, welche meist aus kirchlichen Schriftstellern zweiten oder dritten Ranges stammen, deren Werke etwas abseits liegen vom vielbetretenen Wege der Väterforschung.

Eine besonders reiche Ausbeute haben die Werke des *Didymus* von Alexandrien geliefert. *Resch* kennt in seiner zweiten Auflage nur 3 Texte dieses Kirchenschriftstellers[4]) (in der ersten

---

[1]) *Mangenot,* Dict. d. Theologie I 627.

[2]) Das Urteil von *E. Preuschen,* das er der ersten Auflage seiner Sammlung, die zum Großteil apokryphe Texte enthält, vorausgeschickt hat (Antileg.[1] S. VI [2]S. V) ist ganz zutreffend: „Das, was hier aus kleinen Tümpeln zusammengeleitet ist, lief einst als Strom neben der kirchlichen Überlieferung in der Kirche einher. Vielleicht findet der eine oder andere darin auch heute noch einen Tropfen Wasser, der es verdient, vor dem Verschüttetwerden bewahrt zu bleiben".

[3]) Darum soll auch die folgende Aufzählung nur da und dort einen Versuch wagen, an die Echtheitsfrage heranzutreten.

[4]) Zunächst erscheinen zwei Paulustexte als Worte des Heilands:

Auflage waren es sogar nur zwei). Der neueste Biograph des merkwürdigen Alexandriners, *Gustave Bardy,* der leider mit zu großer Anspruchslosigkeit auf Vollständigkeit verzichtet[1]), fügt diesen 3 Stellen noch weitere 5 bei[2]). Indessen hat bereits *Joh. Aloysius Mingarelli,* der erste Herausgeber vom Hauptwerke „De Trinitate", im Anschluß an den „Index locorum s. Scripturae" nicht weniger als 13 Agrapha aufgezählt unter dem Titel „Alia loca, quae ex Bibliis citat Didymus, etsi in eis non extent"[3]). Zu ihnen kommt unten n. 11 als von *Mingarelli* nicht beachtet hinzu. Somit haben wir 15 Agrapha, die bei *Didymus* belegt sind.

Freilich ist bei den Zitationen des blinden Autors eine noch größere Vorsicht als sonst am Platze, da derselbe viel auf sein Gedächtnis angewiesen war. Doch schon das reiche Wissen des merkwürdigen Mannes sichert diesen Texten ein Plätzchen unter den Agrapha, vielleicht mit mehr Recht, als manchem andern

---

n. 75 αἱρέσεις καὶ σχίσματα und n. 101 vom jüngsten Tage, der als Dieb in der Nacht kommt; n. 150 bietet den Satz „Wer mir nahe ist, ist nahe dem Feuer". *Leipoldt* erwähnt in seiner Monographie „Didymus der Blinde von Alexandrien" (TU XXIX/3 S. 51) nur das letztgenannte Agraphon, ebenso *E. Preuschen,* Antilegomena² p. 27.

[1]) On trouve ... un certain nombre d'Agrapha, dont il n'est pas sans intérêt de reveler les plus importants. Didyme l'Aveugle. Paris 1910. S. 184.

[2]) Es sind dies 1) das auch von *Epiphanius* Anchoratus 50 MSG 43,144 A als Zitat des 9. Psalmes erwähnte Wort: „προσκυνήσω σε, κύριε, ἡ ἰσχύς μου"; 2) ein möglicherweise echter Spruch: „Οὐδεὶς δύναται πνεῦμα ἅγιον λαβεῖν ἢ παρὰ Κυρίου". 3) Eine viergliedrige Doxologie, die mit dem erweiterten Vaterunserschluß Mt 6,13 und dessen Quelle 1 Chron 29,11 manche Berührungspunkte aufweist. 4) Ein mit Phil 3,20 verwandtes Wort „ὥσπερ ἐπὶ γῆς τις περιπατῶν ἐν οὐρανῷ τὸ πολίτευμα ἔχειν δύναται". Ein fünftes von *Bardy* ganz ungenügend zitiertes Wort soll unten n. 1 Behandlung finden.

[3]) *Didymi Alexandrini* libri tres de Trinitate, ed. *Joh. Aloysius Mingarellius,* Bononiae 1769, p. 504. Von diesen 13 Sprüchen erscheinen zwei unter den oben genannten drei Agrapha der Sammlung von *Resch* (n. 150 hat *Mingarelli* nicht als Agraphon erkannt) 3 weitere hat, wie gesagt, *Bardy* wiederum ans Licht gezogen und das oben A. 2 als n. 4 erwähnte ganz neu beigefügt. Von den restlichen 8 Agrapha werden unten 7 besprochen; das übergangene: „Κύριος, ὃς ἐποίησε τοὺς οὐρανοὺς ἐν συνέσει, αὐτὸς θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός" scheint wohl nur eine Zusammenfügung dreier Bibeltexte zu sein. Vgl. *Mingarellis* Anm. zu de Trin. III, 2, welche MSG 39, 785 fehlt.

Zitate. Zudem sind gar manche der bei Didymus erwähnten Agrapha auch aus andern Kirchenschriftstellern bekannt; so ist z. B. keiner der 3 von *Resch* aufgeführten Texte das ausschließliche Eigentum des Alexandriners. Von den 4 bei *Bardy* besprochenen Sprüchen ist nur die Doxologie ausschließlich bei *Didymus* belegt. Von den 8 unten behandelten Didymus-Agrapha ist je eines auch bei *Gregor von Nyssa*, *Epiphanius* und in den Werken des hl. *Augustin* nachgewiesen und nur bei 5 Sprüchen tritt *Didymus* als einziger Zeuge und Anwalt ihrer biblischen Abstammung auf. Da somit von 15 Worten nur 6 ausschließlich bei ihm sich finden und die 9 andern auch bei gleichzeitigen, von ihm unabhängigen Autoren auftreten, so dürfen wir nicht zu viel voraussetzen, wenn wir die Vermutung aussprechen, *Didymus* habe aus schriftlichen Quellen, biblischen oder andern, geschöpft.

In der folgenden Aufzählung ist die von *A. Resch* verwendete Anordnung beibehalten, welche diese angeblichen Bibeltexte mit gewissen Schriftgruppen in Verbindung bringt, deren Charakterzüge sie aufweisen. So erscheinen an erster Stelle (II), da neue synoptische Agrapha mir nicht bekannt sind, paulinische Agrapha, ihnen folgen johanneische und alttestamentliche sowie solche verschiedenen Charakters. Anhangsweise sei auf bisher unbekannte Fundstellen zweier bereits von *Resch* veröffentlichter Agrapha hingewiesen.

Die vorliegende Abhandlung war längst vollendet, als ich durch einen freundlichen Brief auf eine Agraphasammlung aufmerksam gemacht wurde, die die älteste bisher bekannte Behandlung dieses Gegenstandes bildet. *E. Nestle* hat sie ZnW XI 1910 86 f allzukurz erwähnt. *A. Resch* beginnt sein chronologisch geordnetes „Verzeichnis der Agrapha-Literatur“ mit der 1672 erschienenen Ausgabe der „Patres apostolici“ von *Cotelerius* (*J. B. Cotelier*). Allein bereits 1642, also 30 Jahre zuvor veröffentlichte der Subprior des Benediktinerklosters Afflinghem bei Alost in Belgien, *Hubert Phalesius*, in der Vorrede zu seiner Neuausgabe der „Concordantiae bibliorum sacrorum“ eine Bemerkung vom Vorhandensein solcher Sprüche mit einer kleinen Blütenlese, die ein Werk seines Abtes war[1]). Seine Worte lauten:

[1]) Diese Vorrede ist außer in der Originalausgabe des Werkes von 1642 u. den Neudrucken 1718 u. 1733 auch in spätern Bibelkonkordanzen abgedruckt unter dem Titel „Praeambula Domini Huberti Phalesii, coenobitae Affligeniensis, ad recensitas has concordantias“, z. B. in der

„Tertium. Observandum de verbis sententiisque, quae in Concordantiarum libro frustra quaerentur . . . Illud praeterea annotandum citari a Patribus nonnullas sententias tamquam sacrae Scripturae aut Salvatoris nostri, quae tamen in nullo Canonico libro inveniuntur; quarum hic fasciculum lubet exhibere, quem ex Monasticis admodum R. D. Praepositi nostri Affligeniensis Disquisitionibus cum bona eius venia huc transtuli, ne frustra forte in his Concordantiis quaerantur aut incuria putentur neglectae".

Die nun folgende Liste ist eines der vielen Zeugnisse für den sprichwörtlichen Benediktinerfleiß, da sie eine für ihre Zeit reiche Auslese bringt und aus erster Quelle, den Väterwerken selbst, geschöpft ist, die der uns unbekannte Abt fleißig gelesen haben muß. Freilich ist gar manche Nummer dieser Agrapha heute bereits bekannt. So ist keine der hier erwähnten 9 Belegstellen des angeblichen Wortes Christi „Werdet erprobte Wechter" dem scharfen Auge von *Alfred Resch* entgangen (n. 87). Ebenso ist der Spruch: „Ich werde euch richten in jenem Zustande, in dem ich euch antreffe", längst und durch mehr Belege bekannt (*Resch* n. 76 Logion 47)[1]). 6 weitere Texte fehlen zwar in der lateinischen Vulgata, lassen sich aber in der LXX oder in altlateinischen Übersetzungen nachweisen, wofür bereits *Sabatier* manche Belege bietet[2]). Es bleiben noch 4 Nummern übrig, welche unten n. 10 u. 15—17 vorgelegt werden.

Ausgabe von *Johann Georg Silberbaur*, Viennae 1700 p. 8, von *Dutripon*, Parisiis 1838, p. II und deren Neuausgabe von *Gabriel Tonini* (Prati 1861) p. V und wohl auch in den übrigen Neuausgaben von *Phalesius* ,welche *E. Mangenot* im Dictionaire de la Bible II 898 aufzählt.

[1]) Der unbekannte Sammler will diesen Spruch auch bei *Origenes* (in Jer.) und in der Geschichte der Franken des *Aimoin* von Fleury († c. 1008) gefunden haben. „Aimoinus noster lib. 6 de Gest. Franc. cap. 51". Leider konnte ich den Text bei MSL 139,627—798 nicht auffinden, da hier nur 4 Bücher abgedruckt sind. Nach *Potthast*, Bibliotheca historica medii aevi² I S. 28 scheint das 6. Buch *Aimoins* der nach 1170 verfaßten und nur handschriftlich vorhandenen Fortsetzung des genannten Werkes anzugehören.

[2]) 1) „Non erit inconsummatus in filiis Israel" (*Augustinus*, De perfectione justitiae c. 9 MSL 44,301) = Deut 23,18 LXX. — 2) „Abominatio est Domino defigens oculum" *Augustinus* ep. 211 n. 10 MSL 33,962 = Prov 27,20. — 3) „In locis impiorum gemunt justi: in illorum autem perditionem abundabunt justi". *Cyprianus*, Testimonia adv. Quirinum l. 3 c. 6 MSL 4, 736 = Prov 28,28. — 4) „Si Dominus aeternus non esuriet, ut testatur apud Isaiam". *Tertullian*, De jejunio

Am Schlusse beweist der Benediktinerabt an einem Beispiele, welches in der Agraphaforschung Beachtung verdient, daß die geheiligte Formel: „*Scriptura dicit*" auch für eine evident der Bibel fremde Stelle Verwendung fand. Der spanische Abt *Valerius* (aus dem 7. Jahrh.) erwähnt in seinen Opuscula (n. 28) folgende sicher einer Schrift über das Mönchstum angehörige und darum nachbiblische Stelle: „Quoniam scriptura nempe testatur, quod omne peccatum, quod remissus indisciplinatusque admiserit frater, ad negligentem protinus revertitur seniorem, et pro se et pro illo duplam redditurus est rationem"[1]).

Im Kommentar zur Benediktusregel finden sich noch zwei weitere Beispiele, wie evident spätere Texte mit den Worten „*scriptura dicit*" oder „*scriptum est*" eingeführt werden. Das eine ist einer nichtgenannten Stelle in den Schriften des Petrus Venerabilis († 1156) entnommen: die Theophiluslegende wird in ihm als „scriptura" eingeführt: „Accedat et peccator Theophilus, qui, ut Scriptura apud plures iam usitata testatur, post 40 dierum poenitentiam Christi corpore suscepto facie refulsit ut sol". — Das zweite Beispiel findet sich im Briefe des 996 verstorbenen Bischofs *Milo* von Minden an die Mönche der Abtei Gorze in Lothringen[2]). „Nam licet in divina pagina legatur, quod exhibitio operis probatio sit verae dilectionis". Diese Worte sind nicht der Bibel, sondern den Werken des hl. Gregorius des Großen entnommen[3]).

II. Paulinische Agrapha

Nr. 1. Der Schluß des „Gloria"

Der „englische Lobgesang", der in der lateinischen Liturgie unter dem Namen „Gloria" einen Ehrenplatz in der Messe einnimmt, ist in dieselbe aus dem griechischen Stundgebet aufgenommen werden, in dem er als ᾠδη oder προς-

c. 6 MSL 2,961 CSEL = Is 1,11. — 5) „Item apud Esaiam: Vae qui arguti sunt in semetipsis" (Cyprianus Test. adv. Quirinum l. 3 c. 53 MSL 4,761 = Is 3,9. — 6) „Ecce homo et opus eius coram facie eius". *Ps.-Ignatius* (interpolierte Ausgabe) ad Smyrnaeos c. 9,1; (*Funk,* Patres Apost. II² p. 151) und bei *Gregor von Naz.* in einer ungenau zitierten Rede, ist wohl Is 40,10 in verderbter Form „homo" statt „dominus".

[1]) MSL 87,439: auch zitiert im Kommentar zur Benediktusregel c. 7 MSL 66, 383.

[2]) Abgedruckt in den Analecta Bollandiana XVIII 1899, 18.

[3]) Hom. 30 in Evangelia n. 1. MSL 76,1220 C.

ευχὴ ἑωθινή im Matutin Verwendung findet. Uns interessieren seine allbekannten Schlußworte: „Quoniam tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, Jesu Christe, cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris". Wir begegnen dem „Gloria" zum erstenmale in den Apostolischen Konstitutionen und zwar in einer Form, die mit der unsrigen im wesentlichen übereinstimmt. Der Schlußsatz lautet daselbst: Ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ Θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι᾿ οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας[1]). Eine Variante dieses Textes findet sich in jener Form des Gloria, welche der griechische Codex Alexandrinus[2]) als Anhang zu den Psalmen enthält: ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος, σὺ εἶ μόνος Κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός[3]). Sie unterscheidet sich, wie ersichtlich, in drei Punkten vom Texte der Apost. Konstitutionen: a) das Prädikat εἶ ist in beiden Sätzen eingefügt; b) statt „Χριστὸς τοῦ Θεοῦ" lesen wir ein einfaches Χριστός; c) Der Schluß hat statt der weitläufigen Gestalt der Apost. Konst. die uns geläufige, aus Phil 2,11 entnommene Form: Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός[4]).

---

[1]) Const. Ap. VII 47 MSG 1,1057. *F. X. v. Funk,* Didascalia et Constitutiones apostolorum, Paderbornae 1905, I p. 456. Mit Unrecht behauptet *Clemens Blume* in seinem sonst vorzüglichen Artikel „Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo" in StML LXXIII (1907 II 50 60) die Schlußworte haben in den Apost. Konstitutionen gelautet: Κύριος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Doch ist kein Zeuge dieser Form vorhanden: *Funk* führt nur eine Variante der Schlußworte an, die lautet: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, die aber nur in einer Handschrift belegt ist. Darum dürfte der Schluß *Blume's*, das Gloria sei ursprünglich ein Huldigungsgebet an Gott Vater gewesen sein, nicht genügend gerechtfertigt sein, trotzdem im Texte sich der Widerspruch findet, daß bald der Sohn und bald (auch im Schlusse) der Vater angeredet wird.

[2]) Nach *Cl. Blume* S. 47 auf Folio 569.

[3]) Der ganze Text ist abgedruckt bei *Swete*, The old Testament in Greek III p. 832 s, auch bei *Funk* l. c. 456 A und MSG 29, CCCLXVII D.

[4]) Betreff der nicht hieher gehörigen Frage, wann der Hymnus durch die zwei weiteren Einfügungen, des Titels „tu solus altissimus" und die Erwähnung des hl. Geistes die uns geläufige Form erhalten

Derselbe Text findet sich noch in einer 3. Form und zwar mit εἷς statt μόνος an beiden Stellen. Es ist an einer weiteren Stelle der Apostolischen Konstitutionen, in Buch VIII, das u. a. die fälschlich klementinisch genannte, tatsächlich aber aus Antiochien stammende Meßliturgie enthält. Dort ist im Kap. 13 n. 13 die Formel aufbewahrt, in der sich die Entlassung der Katechumenen vollzog. Das Volk antwortete auf die Worte des Bischofs: „τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις“ mit den Worten: „Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ Πατρὸς εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν (*Funk* p. 516). Auch *Cyrillus von Jer.* hat diese Worte[1]), allerdings in der kürzeren Form, ohne Phil 2,11 und ohne den folgenden Lobspruch[2]). — Es dürfte klar sein, daß diese drei Formen des Spruches sich nur unwesentlich von einander unterscheiden.

In der an letzter Stelle erwähnten Fassung erscheint nun der Text als Schriftwort zitiert und zwar einmal mit ausdrücklicher Betonung seiner Paulinischen Herkunft. Es sind die Kirchenschriftsteller *Gregor von Nyssa* und *Didymus von Alexandrien*, welche ihn als Bibelwort verwenden, meistens, um den Beweis zu liefern, daß dem Sohne Gottes von der hl. Schrift die göttliche Eigenschaft der Heiligkeit zugeschrieben werde.

---

hat, vgl. *Cl. Blume* a. a. O. Ersterer Titel ist aus Ps 83(82),19 entnommen, der zweite, der den Hymnus zu einer eigentlichen Doxologie umgestaltete, hatte ursprünglich seinen Platz in der Mitte des Lobgesanges. Das berühmte Stowe-Missale, dessen Niederschrift in die Jahre 627—640 fällt, hat bereits alle Elemente unserer Schlußformel mit nur unwesentlichen Varianten. Vgl. *Suitbert Bäumer* in ZkTh XVI (1892) 459. 473. *Probst,* Die abendländische Messe, Münster 1896, S. 45.

[1]) Cat. Myst. V 19. MSG 33,1124 B.

[2]) Zu diesem Texte bietet *Al. Mingarelli* in einer Erstlingsausgabe der Werke des *Didymus* weitere Belegstellen aus nur handschriftlich erhaltenen Quellen, sowie ein nicht auffindbares Zitat aus dem Byzantiner *Johannes Beccius* (abgedruckt bei MSG 39,861 f).

a) Gregorius Nyss. (Contra Eunomium l. II MSG 45,549 C): Ἐπειδὴ γὰρ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ κατὰ τὸ ἶσον ... ἡ τοῦ ἁγίου κλῆσις παρὰ τῆς γραφῆς ἐφαρμόζεται (... „ἅγιος κύριος ὁ θεός" καὶ· „εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός").

b) Didymus Al., De Trinitate II 6, MSG 39,528 A: Περὶ δὲ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἡνίκα εὐφημῆται· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

c) Ib. II 7, 8 MSG 589 B: Εἷς γάρ, φησίν, ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός.

d) Ib. III 13. MSG 861 A: Οὐκ ἄλλοτε γὰρ ἐχρίσθη καὶ ἡγιάσθη ὁ ἅγιος καὶ ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, Ἀμήν, εἰ μὴ ὅτε οὐκ ἀποθέμενος, ὃ ἦν, ἐγένετο ἀσυγχύτως καὶ ὃ οὐκ ἦν.

e) Ib. III 16, MSG 869 AB: Μαρτυρεῖται δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μνημονευθεῖσιν ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα οὕτως. Nach I Jo 5,20 Jo 1,18 Jud 4 Ps 85(86),9 folgt: καὶ ἑτέρωθι· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

f) Ib. III 23 MSG 925 D u. 928 A: Ἔστι δὲ σκοπῆσαι καὶ ἐξ ἑτέρας γραφῆς, ὡς οὐ τῇ μιᾷ ὑποστάσει ἁρμόττει τὸ „ὁ Κύριος". Es wird Ps 82(83),19 f „ὄνομά σοι Κύριος" zitiert und daraus geschlossen: Εἰ γὰρ περὶ τοῦ Πατρὸς λέγει, πῶς Παῦλος γράφει· Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

An diesen Stellen erscheint unser Spruch nicht nur mitten unter echten Bibelstellen (besonders mit Ps 82 [83] 19 „tu solus altissimus" verbunden), sondern auch (von der Stelle d) abgesehen) mit den charakteristischen Zitationsformeln eingeleitet. Kostbar ist besonders die letzte Stelle (f), die den Spruch dem Völkerapostel in den Mund legt. Die Klausel Phil 2,11 fehlt meistens (sie findet sich nur in c) u. d) [1]).

Von den einzelnen Bestandteilen des Spruches ist εἷς Κύριος häufig im A. T., auf Christus bezogen erscheint dies Glied Eph 4,5 und — freilich etwas verändert (μόνος statt εἷς) und mit Beisetzung des Namens Jud 4. Der Schluß

---

[1]) *G. Bardy* kennt in seiner tüchtigen Studie Didyme l'aveugle (Études de Theologie historique I Paris 1910) p. 185 nur den einen Text de Trin. II 7,8, der nur mit „φησίν" eingeleitet wird. Zudem läßt *Bardy* durch ein Versehen gerade jenes Glied aus, das in der Bibel sich nicht findet: „εἷς ἅγιος". Ohne dieses ist nur die Zusammenstellung der Titel der Bibel fremd.

stammt, wie gesagt, aus Phil 2,11. Dagegen findet sich ein εἷς ἅγιος und ebensowenig ein μόνος ἅγιος nirgends in der griechischen Bibel, geschweige denn bei Paulus, wie die Konkordanzen von *Hatch-Redpath*, *Bruder* und *Moulton* beweisen. Auch im hebräischen A. T. scheint sich eine analoge Formel, etwa יהוה קָדוֹשׁ לְבַדּוֹ nicht zu finden. Am nächsten steht dem Sinne nach meinem Erachten die Stelle 1 Sam 2,2 aus dem Lobgesang der Anna: „Niemand ist heilig wie Jahwe".

Hier dürfte es wohl am Platze sein, ein Wort über die Echtheitsfrage dieses Agraphon zu sagen. Sollte es sich nachweisen lassen, daß die beiden Schriften, in denen es sich findet, von einander unabhängig sind, so wäre ein persönlicher Irrtum bei der Bildung dieses Agraphons ausgeschlossen; wir müßten annehmen, daß der Spruch als Gotteswort im Umlauf war. Allein es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Alexandriner Theologe vom Nyssener Bischof abhängig ist[1]); dann könnte ein Irrtum des letzteren, der einen liturgischen Text als Wort der hl. Schrift ansah, das angebliche Bibelzitat gebildet haben. *Didymus* könnte dann wegen der Ähnlichkeit des Spruches mit Paulustexten zur Meinung gekommen sein, einen Ausspruch des Völkerapostels vor sich zu haben[2]).

[1]) Zur Lösung der Frage, ob *Didymus* in seinem Werke De Trinitate vom Nyssener abhängig ist, müßte man die Zeit kennen, in der beide Schriften erschienen sind. Vom 2. Buche des hl. *Gregorius v. Nyssa* gegen Eunomius, das für sich ein selbständiges Werk bildet, wissen wir nur, daß es nach 383 erschienen sein muß, da in diesem Jahre Eunomius die vom Nyssener bekämpfte Schrift dem Kaiser Theodosius überreichte (vgl. *Bardenhewer*, Gesch. d. altk. Literatur III S. 199, der die Jahre 383 oder 384 vorschlägt). Wann *Didymus* das genannte umfangreiche Werk veröffentlichte, steht noch weniger fest. Sicher kann es nicht vor 381 erschienen sein; *Leipoldt* möchte es nach 392, *Bardy* und *Bardenhewer* (S. 111) zwischen 386 und 392 ansetzen (TU XXIX/3 S. 12. Didyme l'Aveugle p. 31). Demnach wäre es möglich, daß der blinde und doch sehr belesene Alexandriner das Werk des Nysseners kannte und aus ihm das angebliche Bibelzitat entnahm. Zu beachten ist, daß Didymus seine Quellen nicht anzugeben pflegt. *Leipoldt* a. a. O. S. 16.

[2]) Vielleicht sind die Stellen De Trin. 1,15 u. 3,20 (MSG 39,317 A

Wenn man aber einmal an die Möglichkeit denkt, daß das Agraphon seinen Ursprung einer Verwechselung eines liturgischen Textes mit einem Bibelwort verdankt, so möchte man an die Tatsache sich erinnern, daß die Apostolischen Konstitutionen, in der wir denselben Text lesen, mancherorts als göttlich inspiriertes Buch angesehen wurden[1]).

Allein auch diese Hypothese vermag den Tatbestand nicht zu erklären. Denn 1) sind die Apostolischen Konstitutionen in ihrer heutigen Form erst ums Jahr 400 entstanden[2]). Es könnte also nur von einer Urform derselben gefragt werden, ob sie als Quelle des Logion gedient hat. Von einem solchen liturgischen Buche wissen wir nicht, daß es als göttlich inspiriert angesehen wurde. Die Ansicht von der Inspiration der Konstitutionen ist übrigens erst in späterer Zeit nachzuweisen (vgl. *Funk* z. St.). 2) Weder *Gregor* von Nyssa noch *Didymus* hatten vom Umfang des Bibelkanons eine eigene, von der allgemeinen abweichende Meinung; wenn wir vom heiß umstrittenen 2 Petr absehen, unterschied sich ihr neutestamentlicher Kanon in nichts von unserem. 3) Endlich steht die konstante Verschiedenheit der patristischen Form des Agraphon von der liturgischen Fassung des Spruches in den Konstitutionen, die im doppelten εἷς statt μόνος liegt, dieser Annahme entgegen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Entstehung dieses Agraphon nicht aufgeklärt ist.

Nr. 2. Gehorsam und Ungehorsam

Bei demselben *Didymus* finden sich vier weitere, an Paulustexte erinnernde Agrapha. De Trinitate l. 2., c. 8.,

---

897 A) geeignet, einiges Licht auf das Vorgehen des Didymus in diesem Punkte zu werfen. An beiden Orten wird die christologische Stelle des Philipperbriefes (2,11) zitiert in der Weise: Καὶ ἑτέρωθι: Ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων [καὶ καταχθονίων fehlt 1,15), καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι [fehlt 3,20] εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Darnach könnte unser Agraphon wohl entstanden sein durch eine Umbildung der Stelle des Philipperbriefes, die sich unter dem Einfluß von Eph 4,5 „εἷς Κύριος“ vollzog. — Aber damit ist wohl die Verbindung desselben mit Phil 2,11 erklärt, nicht aber das wesentliche, der Bibel fremde Element εἷς ἅγιος.

[1]) Vgl. *Funk*, Didascalia et Const. Apost., p. XV s.

[2]) *v. Funk* p. XIX.

n. 2 wird zur Empfehlung des Gehorsams im Anschluß an AG 15,28 gesagt: πᾶν δὲ ὅ τι ἂν δόξῃ βασιλεῖ καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προχειρισθεῖσιν, τοῦτο νόμος, τοῖς μὲν ὑπηκόοις ἔπαινον, τοῖς δὲ ἀπειθοῦσιν κίνδυνον φέρων. ἡ γὰρ παρακοή, φησίν, θάνατον κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπακοὴ ζωὴν αἰώνιον[1]).

Die Stelle hat eine gewisse Verwandtschaft mit Rom 5,19, die sich aber auf die beiden Worte παρακοή und ὑπακοή beschränkt; sie unterscheidet sich aber dadurch von ihr, daß sie das Prinzip nicht bloß von Christus und Adam aussagt, sondern es in ganz allgemeiner Form zum Ausdruck bringt. Sonst findet sich eine Zusammenstellung der beiden Begriffe nur 2 Kor 10,6. In der LXX fehlt παρακοή ganz, ὑπακοή findet sich nur einmal.

Nr. 3. Gottgewirktes Gebet

Im 23. Kap. seines 3. Buches über das Trinitätsgeheimnis beschäftigt den blinden Alexandriner die Erklärung der Stellen 1 Cor 8, 4—6 u. Eph 4,30; in jener wird die Tätigkeit des Vaters mit ἐκ, die des Sohnes mit διά eingeführt, in dieser bezieht sich die Praeposition ἐν auf den hl. Geist. Um nun die 3 göttlichen Personen in ihrem Wirken nach außen als sich gleich und ebenbürtig hinzustellen, führt Didymus einen langatmigen Beweis, daß die hier von einzelnen Personen verwendeten Praepositionen auch von den beiden anderen gebraucht werden, speziell, daß auch die Tätigkeit des Vaters und des Sohnes mit dem einfachen ἐν ausgedrückt ist, nicht nur die des hl. Geistes[2]). Unter den 19 Bibelstellen, welche Gottes Tätigkeit auf die genannte Weise einführen, erscheint an vorletzter Stelle zwischen Rm 1,10 u. Jo 3,21 ein Agraphon: καὶ πάλιν· ,εὔχεσθε ἐν θεῷ'[3]). Die Imperativform εὔχεσθε findet sich in der ganzen griechischen Bibel nur an der Stelle Jac 5,16 (eine weniger wahrscheinliche Lesart hat „προσεύχεσθε“; vgl. *Soden* z. St.), ein „ἐν

---

[1]) *Didymus* Al., De Trin. 2,8 n. 2. MSG 39, 624 A.

[2]) Εὑρίσκεται . . . τὸ „ἐν ᾧ“ οὐ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἀφωρισμένον, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ λεχθέν. MSG 929 CD.

[3]) *Didymus*, De Trin, 3,23 MSG 39,936 A.

θεῷ“ ist diesem Zeitwort nirgends beigefügt, und doch verlegt *Didymus* gerade auf diese Praeposition den Schwerpunkt seiner Beweisführung.

Wegen der Ähnlichkeit der Stelle mit Texten wie Eph 5,19; 6,18. 1 Thes 5,17 u. a. sei das Agraphon unter die paulinischen A. gerechnet.

Nr. 4. Liebe, Glaube und Hoffnung

An einer weitern Stelle desselben Werkes (I, 16) will *Didymus* den Nachweis führen, daß es nicht nur in der Körperwelt, sondern auch in geistigen Dingen solche gebe, welche schöner und besser als die andern sind. Es folgt als Beweis die Stelle von 3 göttlichen Tugenden (1 Cor 13,13). Nun will der Alexandriner den Grund angeben, warum die Liebe die größte sei: „weil sie andere Tugenden hervorbringt“ „διὰ γὰρ τὴν εἰς ἀρετὴν ἐπίτασιν ἀπέμεινεν τῇ ἀγάπῃ τὸ μεῖζον“. Als Beweis folgt unmittelbar die dunkle Stelle: Ἀγαπήσαντες γάρ, φησίν, πιστεύομεν καὶ πιστεύσαντες ἐλπίζομεν συμβασιλεῦσαι τῷ Χριστῷ[1]).

Durch φησίν will der Alexandriner einen Bibeltext einführen, vielleicht kann man sogar das Subjekt aus dem unmittelbar vorausgehenden 1 Kor 13,13 ergänzen: „ἡ περὶ ἄλλου λέγουσα Παύλου φωνή“. — Als nächstverwandter Text kommt wohl in Betracht 1 Petr 1,8: ὃν [Χριστὸν] οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν. Indes besteht die Hauptähnlichkeit im grammatikalischen Aufbau der Periode und in der Grundidee (himmlischer Lohn erwartet die Tugendübung). Doch fehlt beim Petrustext die Erwähnung der Hoffnung, bei Didymus die Beziehung der 3 Tugenden auf Christus als ihr Objekt. Man kann also den Text eher mit 1 Kor 13,13; Eph 1,15; Col 1,4 f; 1 Thes 1,3; 5,8 verbinden. Außerdem ist die Stelle merkwürdig durch die ungewöhnliche und in sich unnatürliche Anordnung der drei Tugenden, in der die Liebe genetisch vor die zwei anderen tritt[2]).

---

[1]) *Didymus*, De Trin. I 16 Migne 39,333 B.

[2]) Anders 1 Kor 13,13 und das vom Ägypter Makarius aufbewahrte angebliche Wort des Heilands: Ἀλλ' ἀκούων τοῦ Κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος

Nr. 5. Ebenbildlichkeit mit unserem Schöpfer.

Bekannt ist die Ermahnung des Apostels an der Stelle Col 3,10: ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν [ἄνθρωπον] καὶ ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Mit diesem Texte hat am meisten Ähnlichkeit ein von *Didymus* dreimal zitierter Vers: Τοῦτο δηλοῖ καὶ τὸ συμμνημονεύεσθαι αὐτό, ὡς τὸν Ἀπόστολον . . . ἀναφωνεῖν· ὅπως γένησθε κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ὑμᾶς[1]).

Ebenso an einer zweiten Stelle: Ταῦτα σημαίνει ἡ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, ὡς ἁρμόζειν τὴν Παύλου περὶ τῶν βαπτιζομένων γραφήν· ὅπως γένησθε κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ὑμᾶς καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. (1 Cor 15,49)[2]).

An diesen beiden Stellen findet sich das Pronomen der zweiten Person. Anderswo wird dasjenige der ersten verwendet:

Παραπλήσιά ἐστι ταῦτα τῷ (Gen 1,26) καὶ τῷ· . . . "Ινα γένησθε κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσοντος ἡμᾶς"[3]).

Interessant ist die Beobachtung, daß sich eine ähnliche Stelle auch bei *Augustin* findet,[4]) freilich nur im Munde seines Gegners. Faustus dicit: . . . „Necnon ad Col. id ipsum . . dicit:' Expoliate veterem hominem cum actibus suis et induite novum, qui renovatur in agnitione Dei sec. imaginem eius, qui creavit eum in vobis." In der Antwort des hl. *Augustin* im folgenden Kapitel fehlt der Zusatz „in vobis".

Jedenfalls verdienen die Didymuszitate und der Augustintext auch dann, wenn sie nur als irrtümliche Varianten von Col 3,10 zu betrachten sind, unser Interesse; *von Soden* hat sie II S. 786 nicht berücksichtigt.

καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα. Hom. 37,1. MSG 34,749 D. *Resch*² n. 106. *Preuschen*, Antil.² S. 27.

[1]) *Didymus*, De Trin. 2,7,3. MSG 39,569 A.

[2]) MSG 59,680 Bs.

[3]) De Trin. 2,8,1. MSG 39,620 A.

[4]) Contra Faustum l. 24 c. 1 MSL 42,474 CSEL 25,719.

III. Johanneische Agrapha

Nr. 6. Liebe zum Vater und zum Sohne

Im Sendschreiben des hl. *Alexanders* von Alexandrien über die Irrlehre des Arius, dessen Text uns *Theodoret* in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt hat, wird ein Selbstzeugnis des Herrn zitiert, das folgenden Wortlaut hat:

Ὡς καὶ αὐτός που διεμαρτύρατο λέγων ὁ κύριος· ὁ ἀγαπῶν τὸν Πατέρα ἀγαπᾷ καὶ τὸν Υἱὸν τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννημένον[1]).

Zunächst wird man freilich mit *Parmentier* und den frühern Herausgebern *Theodorets* hier ein ungenaues Zitat aus 1 Joh 5,1 vermuten (Πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπεῖ τὸν γεννημένον ἐξ αὐτοῦ). Allein die Stelle wird ausdrücklich als Selbstzeugnis Christi eingeführt; sie kann also nach der Meinung des Alexandriners nicht einem Apostelbrief entnommen sein, sondern wird von ihm als Evangelientext angesehen. Zudem ist auch die Form in 3 Punkten verschieden von derjenigen, die im 1. Johannesbrief vorkommt („Πατήρ" steht für „ὁ γεννήσας"; καὶ fehlt bei Joh; πᾶς bei Alexander).

Es dürfte darum nicht zuviel sein, wenn diesem Satze ein Plätzchen unter der Agrapha angewiesen wird. Jedenfalls verdient er diese Bezeichnung ebenso wie die folgenden Nummern von *Resch*[2]: n. 75, wo 1 Cor 11,18 in erweiterter Form erwähnt und dem Heiland in den Mund gelegt wird; n. 100, wo Eph 1,4 wiederkehrt als Wort Christi; n. 101. 1 Thes 5,2 = 2 Petr 3,10 wird eingeführt als ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰρημένον[2]) und n. 194, wo 1 Cor 7,31 mit den Worten „εὐαγγελικὸν ῥῆμα τὸ λέγον" eingeführt erscheint.

Zugleich beweist die Stelle auch, daß die Hypothese von *Resch*, nach welcher die synoptisch-paulinischen Agrapha der Evangelienquelle Q, den „Logien" entnommen seien und diese dem hl. Paulus vorgelegen sei, in sich ernste

[1]) *Theodoret*, Hist. Eccl. I 4 n. 45. MSG 82,904 B (auch 18,565 A mit Umstellung der letzten Worte) ed. *Parmentier*. Leipzig 1911. S. 20 Z. 13 f.

[2]) Vgl. n. 103, wo Eccli 4,21 von Hieronymus zitiert wird „illud Evangelii sonat".

Schwierigkeiten bietet. Denn mit demselben Rechte könnte man eine gemeinsame schriftliche Quelle postulieren, aus der unser Logion und der Text 1 Joh 5,1 entnommen ist. Da aber *Resch* eine solche Annahme ablehnt, ist auch seiner Ansicht der Boden entzogen[1]).

Nr. 7. Alttestamentlicher Glaube

Der Alexandriner *Didymus*, der uns schon mehrfach begegnete, bespricht De Trin. 1,34 die widerspruchsvolle Art, die im Vorgehen der Synedristen gegen den Heiland lag. „Sie nannten ihn mit dem Munde Christus, schlugen ihn aber mit den Händen.“ Nun folgt ein den Evangelien fremdes Wort der Synedristen, τῶν καὶ λεγόντων οὕτως· „Πιστεύομεν ὡς Μωυσῆς καὶ οἱ Προφῆται“ αὐτὸν δὲ τὸν προφητευθέντα σταυρωσάντων[2]).

Mingarelli verweist auf Joh 9,28 „Wir sind Schüler des Moyses“ als den nächsten Paralleltext. Daraus ersieht man, wie fremd die Stelle dem Texte der hl. Bücher ist. Ein hiemit paralleler Bericht eines apokryphen Buches ist mir nicht bekannt, auch hat *Didymus* apokryphe Evangelien sonst nie zitiert[3]).

IV. Alttestamentliche Agrapha

Nr. 8. Daniel vom hl. Geist erfüllt.

Wieder ist es *Didymus*, der einen Bibeltext zitiert, welcher sich in der angegebenen Quelle, dem Buche Daniel, nicht findet. Καὶ ἐπὶ τοῦ Δανιὴλ δέ φησιν ἐν τῇ περὶ Σωσάννης κρίσει· „Ἐξήγειρεν ὁ θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν Δανιήλ“ (Dan 13,45 nach Theodotion) κἀνταῦθα Θεὸν δηλώσας εἶναι τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Ἐπιφέρει γάρ· „καὶ ἔκρινεν τοὺς πρεσβυτέρους Πνεύματι ἁγίῳ ἐμφορούμενος“[4]).

Das Zeitwort ἐμφορεῖν fehlt in der griechischen Bibel, ebenso sein Medium „im Übermaß zu sich nehmen“ und sein Passiv „getragen werden“.

---

[1]) ²S. 360—62.

[2]) *Didymus*, De Trinitate l. I c. 34. MSG 39,436 C.

[3]) *Bardy*, Didyme l'Aveugle p. 184. *J. Leipoldt* TU XXXIX/3 p. 51. 57.

[4]) *Didymus*, De Trin. II 11. MSG 39,652 D 653 A.

Nun findet sich ein ähnlicher Text bei *Epiphanius*[1]), der eine Kenntnis des Trinitätsgeheimnisses bei Daniel nachweisen will[1]). Καὶ πρὸ τοῦ χρόνου τοῦ τῆς καμίνου, ὅτι ἐπλήσθη Δανιὴλ Πνεύματος ἁγίου καὶ εἶπε· Καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἐπέστρεψαν εἰς τὸ κριτήριον καὶ ἔκρινε τοὺς πρεσβυτέρους Πνεύματι ἁγίῳ ἐμφορούμενος, ἄρα ᾔδεισαν τὸν Υἱὸν καὶ ᾔδεισαν τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Hier ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß *Didymus* das schon im Jahre 374 erschienene Werk des Bischof von Salamis gekannt und benützt hat. Vielleicht hat er dann den Schlußsatz, der nur eine kompendiöse Wiedergabe der Susannaerzählung enthält, als eigentliches Bibelzitat aufgefaßt und zitiert. Damit wäre für die Entstehung dieses Agraphons eine annehmbare Hypothese geboten; es braucht nicht erwähnt zu werden, daß die Möglichkeit nahe liegt, auch die Bildung anderer Agrapha auf ähnliche Verwechselungen zurückzuführen.

Nr. 9. Das gefährliche Auge

Aus den Werken des hl. *Hilarius* kennt *Resch* nur ein einziges Agraphon ([2]n. 126). Ein zweites findet sich beim hl. Kirchenlehrer an einer doppelten Stelle seines Psalmenkommentars. Die erste lautet:

„Non enim, cum quis in laqueum inciderit, tunc fiet peccator, sed cum omnibus tendantur, ille tantum, qui iam sit peccator, in laqueo est, sicut scriptum est: Oculus meretricis laqueus peccatoris“[2]). Derselbe Text kommt, allerdings ohne die charakteristische Zitationsformel, noch einmal bei Hilarius vor: „In libidinem facultas se in id praebentis [loci] invitat, oculus enim meretricis laqueus peccatoris est“[3]).

Zunächst denkt man mit dem Mauriner *Coustant* an Eccl 7,27: „Inveni amariorem morte mulierem, quae laqueus venatorum est, et

---

[1]) Anchoratus c. 25. MSG 43,61 D.

[2]) *Hilarius* in Ps 123,9. „De laqueo venatorum; laqueus contritus est . . .“ MSL 9, 678 C CSEL 22,595.

[3]) *Hilarius* in Ps 139,3. MSL 9,817 B. CSEL 22,778 s.

sagena cor eius . . . qui peccator est, cupietur ab ea". Indessen ist es auf den ersten Blick klar, daß hier die Übereinstimmung sich lediglich auf den Sinn beschränkt. Auch fehlt die Verbindung „oculus meretricis" in der lateinischen Bibel.

Nr. 10. Menschliche Wahrhaftigkeit

Der Brief des hl. *Augustin* an die Bischöfe Eutropius und Paulus, der auch unter dem Titel „De perfectione justitiae hominis liber" bekannt ist, enthält eine Widerlegung der pelagianischen Meinung, daß der Mensch vollständig jede Sünde meiden könne. Unter den für diese Meinung vorgebrachten Schriftstellen erscheint[1]) neben Eccli 15,8 und Apoc 14,5 ein Unbekannter: Item inquit [Coelestius] apud ipsum Job: Et miraculum tenuit veracis hominis.

V. Agrapha verschiedener Natur

Nr. 11. Das verstummende Geschöpf

Das Didymusagraphon, welches im Verzeichnis *Mingarellis* fehlt, findet sich in einer Stelle, wo die monotheletische Irrlehre im voraus bekämpft wird durch den Hinweis auf die Wahrheit, daß jedes vernünftige Geschöpf seinen eigenen Willen hat. Der Text hat den Wortlaut: Πὰν γὰρ κτίσμα, ἐὰν ᾖ λογικόν, ἔχει θέλημα ἴδιον, ὅ, ὡς γέγραπται, κατασιγάζει, ἵνα τὸ τοῦ Θεοῦ θέλημα εἴπῃ[2]).

Das Zeitwort κατασιγάζειν fehlt in der griechischen Bibel ganz, die Verwandten κατασιγᾶν, κατασιωπᾶν finden sich nicht in einer ähnlichen Verbindung; auch der letzte Ausdruck ist nicht zu belegen. Fehlt demnach der Spruch als solcher in der Bibel, so hat er doch ein entferntes Analogon am Ölberggebete des Herrn, wie schon *Mingarelli* betont hat. Es ist aber ausgeschlossen, daß er sich aus ihm durch einen reinen Zitationsfehler gebildet hat; wenigstens wäre zu erwarten gewesen, daß das Mt 26,42 verwendete Prädikat γενηθήτω oder die Variante Lk 22,42 γινέσθω erhalten worden sei und nicht durch das schwer verständliche λέγειν ersetzt wäre.

---

[1]) C. 12, n. 30. MSL 44,307.

[2]) *Didymus,* De Trin. III 19. MSG 39,888 BC.

Nr. 12. Der unreine Hochmütige

Eine Stelle „Superbus immundus coram Deo“ findet sich nicht in der lateinischen Bibel und auch dem hebräischen Urtext des A. T. scheint ein solcher Spruch fremd zu sein, desgleichen dem griechischen A. T. Und doch erscheint bei *Paulinus* von *Nola* ein Zitat dieses Inhalts. „Quia in fimo sedens, unde cadat, non habet, sed habet, unde consurgat per eum, qui suscitat de terra inopem et de stercore erigit pauperem (Ps 112,7) et in stercora redigit superbos, quia omnis, ut scriptum est, superbus immundus coram Deo“ [1]).

Nr. 13. Lob der Herzensreinheit

Ebensowenig wie die voranstehende Anklage gegen den Hochmütigen ist der folgende Lobpreis derer, die reinen Herzens sind, in unserem kanonischen Bibeltext enthalten. Er findet sich wie der folgende in einem Schreiben eines unbekannten Verfassers an eine gewisse Celancia, das den Ausgaben des hl. *Paulinus* beigegeben wird, und lautet; „Et idcirco [justus] satagit, ut animam mundam habeat a peccato. Propter quod scriptum est: Omni custodia serva cor tuum (Prov 4,23) et iterum: Diligit Dominus mundo corde. Accepti autem sunt ei omnes immaculati [2]).

Daß die Stelle mit der bekannten Seligpreisung (Mt 5,8) verwandt ist, braucht nicht betont zu werden. Ebenso hat sie Ähnlichkeit mit der Stelle aus den Sprüchen Salomon 11,20, die nach der LXX lautet: „προςδεκτοὶ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν“.

Nr. 14. Von der Ehrabschneidung

In demselben Briefe an Celancia lesen wir; „Nec obtrectatoribus auctoritatem de consensu tuo tribuas, ne

---

1) *S. Paulinus* ep. 29 ad Severum n. 3. MSL 61,314 B. CSEL 29,250. Der Text Job 40,6, den *Hartel* in seiner Ausgabe als nächsten Verwandten eingeklammert beifügt, lautet: Disperge superbos in furore tuo.

2) Epistola ad Celanciam n. 32 MSL 61,736 A CSEL 29,459.



eorum vitium nutrias annuendo. Noli, inquit scriptura, consentaneus esse cum derogantibus adversus proximum tuum, et non accipies super illum peccatum (al. per illos et adversus illos). Et alibi: Sepi aures tuas spinis et noli audire linguam nequam" (Eccli 28,28)[1]).

Nr. 15. Allmähliches Wachstum

Resch kennt nur eine Stelle in den Werken *Gregors* des Großen, an der dieser Kirchenvater ein außerkanonisches Schriftwort erwähnt (n. 87 S. 121). Auf eine zweite verweist der Abt von Afflighem: „Sancta anima ab imis ad minima incipit et paulatim ad maiora crescendo usque ad amplitudinem perfectae caritatis pervenit. Nemo enim, sicut scriptum est, repente fit summus"[2]).

Nr. 16. Wert des Gehorsams

In der Regel des hl. Benedictus findet sich[3]) die Aufforderung, nicht in Erfüllung des eigenen Willens seine Befriedigung zu suchen; zur Bekräftigung wird neben Jo 6,38 auf einen unbekannten Text verwiesen: Item dicit Scriptura: Voluptas (al. voluntas) habet poenam et necessitas parit coronam. Der Abt von Afflighem, dessen Verzeichnisse die Stelle entnommen ist, verweist auf eine „Passio Anastasiae", in der nach dem Zeugnisse eines Johannes Coelestinus dieser Text sich finden soll. Der Verfasser des bei *Migne* abgedruckten Kommentars zur Benedictusregel neigt gleichfalls zur Auffassung hin, daß das Wort „Schrift" mitunter auch nichtkanonischen Büchern gegeben wird, was er durch die oben S. 125 angeführten Beispiele aus Petrus Venerabilis und Milo Bischof von Minden beweist[4]).

---

[1]) Ep. ad Celanciam n. 16 MSL 61, 729 A. CSEL 29, 448. Sowohl bei *Migne* als auch in der Wiener Ausgabe ist fälschlich der erste Text, das Agraphon, als Eccli 28,28 zitiert.

[2]) S. Gregorius in Cant. c. 7,7 n. 12 MSL 79, 536AB.

[3]) C. 7, n. 2 MSL 66,373.

[4]) MSL 66,383.

Nr. 17. Der wortkarge Weise

In der Vorrede des Phalesius wird noch eine zweite Stelle der Benedictusregel erwähnt, welche eine außerkanonische Schriftstelle bewahrt hat: „sicut scriptum est: Sapiens verbis innotescit paucis“[1]).

VI. Unbekannte Fundstellen bereits veröffentlichter Agrapha.

1. Τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

Der erste Teil dieses Bibelzitates stammt aus den Bibelübersetzungen von *Symmachus* und *Aquila* zu Is 24,16; der zweite, „καὶ τοῖς ἐμοῖς“, das der Bibel noch fremdere Element, findet sich nur in wenigen Textzeugen und ist sicher als Fremdkörper im Bibeltext zu betrachten[2]). Für das genannte Agraphon führt *Resch* ([2]n. 84) 6 Belegstellen an, die den Klementinischen Homilien, aus *Klemens von Alexandrien*, *Chrysostomus*, *Theodoret* und *Johannes von Damascus* entnommen sind; bei all diesen Schriftstellern gilt der Spruch als Gotteswort.

Hier sei auf zwei weitere Fundorte hingewiesen. In *Theodorets* Psalmenkommentar kommt außer den beiden von *Resch* erwähnten Texten[3]) noch eine dritte Stelle vor, auf die *Field* a. a. O. verweist und die ausdrücklich das Prophetenbuch des Isaias als Heimat des Spruches angibt: Αὐτοῦ δὲ ἔστιν ἀκοῦσαι τοῦ Δεσπότου διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· Τὰ μυστήριά μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς[4]).

Eine zweite Stelle ist zu finden in dem bereits erwähnten Sendschreiben des Bischofs *Alexander von Ale-*

[1]) Regula S. Benedicti c. 7, n. 11. MSL 66,374.

[2]) *Field*, Origenis Hexaplorum, quae supersunt II 470. *Hieronymus*, Com. in Is. l. 8 MSL 24,285 B. — Vgl. die Kommentare zur Stelle.

[3]) In Ps 65,16 u. 67,14. MSG 80,1369 C u. 1384 D.

[4]) In Ps 24(25),14, wo der Bischof von Cyrus die Lesart von *Symmachus* und *Theodotion* berücksichtigt: Μυστήριον Κυρίου τοῖς φοβουμένοις αὐτόν, eine mit dem Agraphon dem Sinne nach gleichwertige Stelle. MSG 80,1041 B.

xandrien (n. 5.). Allein die charakterischen Worte „καὶ τοῖς ἐμοῖς" sind textkritisch zweifelhaft, da sie nur von einer Handschrift im Text und von zwei andern am Rande gegeben werden; darum hat sie der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte *Theodorets*, in der wir ja das interessante Dokument erhalten finden, *Léon Parmentier*, aus dem Texte entfernt und nur in der Anmerkung erwähnt[1]). Sehr auffallend ist die vage Einführungsformel des Zitates: Περὶ οὗ καὶ τὸν Πατέρα οἶμαι λέγειν· τὰ μυστήριά μου ἐμοὶ [καὶ τοῖς ἐμοῖς]; es ist, als ob dem gelehrten Bischof Zweifel an der Kanonizität der folgenden Stelle gekommen wären. Zwar könnte man aus dem Kontexte einen Grund für die Echtheit der Stelle des Sendschreibens finden und es ließe sich auch die Streichung der fraglichen drei Worte leichter erklären als ihre nachträgliche Einfügung in den Text. Aber es ist nicht nötig, diese innern Gründe gegen das überwiegende Zeugnis der Handschriften ins Feld zu führen; es genügt die Tatsache, daß die nichtbiblischen Worte in einigen Handschriften *Theodorets* zu lesen sind, um das Vorhandensein des Spruches in schriftlichen Vorlagen, nach denen die erstern verfertigt oder verbessert wurden, nachzuweisen.

Wäre die Stelle im Sendschreiben des Alexandrinischen Bischofs echt, so hätten wir den Grund für die Verbreitung des Agraphon gefunden.

Insbesondere ließe sich die Vorliebe *Theodorets* für den Spruch erklären, wenn er ihn aus der Enzyklika Alexanders kennen gelernt hat.

2. Das angebliche Leviticuszitat von der einen Ehe der Priester.

Resch erwähnt[2]) als „Logion 7" ein Zitat, das *Tertullian* aus dem 3. Buche Mosis bietet, wir aber nicht verifizieren können. Es lautet: „Cautum [est] in Levitico:

---

[1]) Die griech. christl. Schriftsteller, Band 19, S. 14, Z. 10 f u. Anm.; bei *Migne* 18,556 B steht die Stelle im Texte, aber im Abdruck der Ausgabe des *Sirmondus* 82,896 B ist sie getilgt. Der frühere Herausgeber *Valesius* (*Henri de Valois*) hat sie im Texte gelassen.

[2]) S. 300.

Sacerdotes mei non plus nubant“[1]). Es sei hier auf einige weitere Belegstellen hingewiesen, die bereits *Cotelier* in seiner Ausgabe der Apostolischen Constitutionen[2]) erwähnt.

Wir lesen bei demselben *Tertullian:* „Interim, quod pertinet ad legem ... prohibet eadem sacerdotes denuo nubere“[3]).

Derselbe außerkanonische Bibelspruch kommt auch in offiziellen päpstlichen Dokumenten vor. So schreibt Papst *Siricius:* „Ut taceamus, quod altius suspicamur, ubi illud est, quod Deus noster data per Moysem lege constituit dicens: Sacerdotes mei semel nubant?“[4]) Auch sein zweiter Nachfolger Innozenz I beruft sich in zwei Briefen auf diese Stelle: „Nec is, qui secundam duxit uxorem, clericus fiat, quia scriptum est: ‚Unius uxoris virum‘ et iterum (al. alibi). ‚Sacerdotes mei semel nubant.‘ Et alibi (al. iterum) ‚Sacerdotes mei non nubant amplius‘“[5]). Die zweite Stelle hat den Wortlaut: „Scriptum est in Vetere Testamento: Uxorem virginem accipiat sacerdos (Lev 21,13) Et alibi: Sacerdotes mei semel nubant“[6]).

Soviel zur Ergänzung der Agraphasammlung von *Resch,* die inzwischen schon weitere Vermehrung gefunden

[1]) *Tert.* De exhortatione castitatis c. 7 MSL 2, 922 A.

[2]) L. 2 c. 2 MSG 1,597 s nota 8.

[3]) *Tert.* De Monogamia c. 7. MSL 2,938 B.

[4]) S. *Siricius,* Ep. I n. 8 MSL 13, 1141 A.

[5]) *Innocentius I.* Ep. 2, c. 6. MSL 20, 474 A. Die Stelle fehlt allerdings in manchen Handschriften. Doch scheint sie, wie der Herausgeber richtig bemerkt, getilgt worden zu sein, weil der hl. *Hieronymus* das Gegenteil behauptet; „Sciebat apostolus lege concessum .. in multis uxoribus liberos spargere; ipsis quoque sacerdotibus huius licentiae patebat arbitrium“. Ep. 83 (al. 69) ad Oceanum, n. 5 MSL 22, 657. Vielleicht wurde sie aber einfach als nicht biblisch gestrichen.

[6]) Ep. 23 (al. 3) c. 6. n. 10. MSL 20,492 Bs.

hat[1]). Ist auch manches von den beigesteuerten Sprüchen gewiß unechtes Machwerk von Phantasie oder Trug, so kann doch einiges für eine Untersuchung nach der Echtheit in Frage kommen. Jedenfalls kann man etwas aus ihm entnehmen über das Schicksal des Gotteswortes im Laufe der Jahrhunderte, das mit so manchem Spruch profanen Ursprungs den Konkurrenzkampf aufnehmen mußte.

[1]) Vgl. nur die Anzeigen in der BZ V (1907) 223 VI (1908) 441 VII (1909) 437 VIII (1910) 439 IX (1911) 223 X (1912) 439 f XI (1913) 440.

Die Schreiben König Friedrichs II und seines Kanzlers an Papst Honorius III über die Wahl Heinrichs VII 1220

Von **Emil Michael** S. J.—Innsbruck

Über die Rechtsfrage betreffs der Stellung des Staufers Friedrichs II zum sizilischen Königreich konnte kein Zweifel obwalten. Das dem Heiligen Stuhle gemachte Straßburger Versprechen vom 1. Juli 1216 und seine Erneuerung am 10. Februar 1220 verpflichteten ihn zum Ausschluß nicht bloß der Realunion, sondern auch der Personalunion von Deutschland und Sizilien[1]: Friedrich, der im Jahre 1198 König von Sizilien geworden war, hatte sich anheischig gemacht; nach seiner Kaiserkrönung (22. November 1220) auf das süditalische Reich und dessen Königstitel zu verzichten; Herrschaft und Titel dieses Reiches sollten von da an einzig seinem Sohne verbleiben, der seit 1212 die Königskrone von Sizilien trug Daß Friedrich indes wenig gesonnen war, sich an sein Wort zu halten, beweisen die Ernennungen seines Sohnes Heinrich zum Herzog von Schwaben und zum Rektor von Burgund. Es waren einleitende Schritte zur Erhebung Heinrichs auf den deutschen Königsthron.

---

[1]) Sämtliche Belege werde ich im 6. Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes geben.

Der Papst hatte von den Bemühungen Friedrichs um diese Förderung seines Sohnes erfahren und dem Staufer im Mai 1219 ernste Vorstellungen gemacht. Wie sehr sich Friedrich der Berechtigung derselben bewußt war, bezeugt die Tatsache, daß er keineswegs den Widerspruch seiner Anstrengungen mit dem Straßburger Privileg in Abrede stellte, sondern mit Entschuldigungen antwortete, die nichts weiter als seine Verlegenheit bekundeten.

Auf dem Reichstag zu Frankfurt am Main nun ward das lang angestrebte Ziel erreicht. In der Zeit vom 20. April, an dem Heinrich nur „Herzog von Schwaben und Rektor von Burgund“ heißt, bis zum 26. April, an welchem Tage Friedrich II die Wahl seines Sohnes als geschehen bezeichnet hat, ist dieser von den Fürsten zum deutschen König gewählt worden, während sie gleichzeitig durch ihren Willebrief vom 23. April 1220 der römischen Kirche alle Zusagen verbürgten, die ihr Friedrich II „je gemacht hatte und machen werde“.

In dieser Erklärung sind nicht bloß Friedrichs Egerer Urkunde vom 12. Juli 1213 und ihre Wiederholung vom September 1219, sondern auch das Straßburger Versprechen vom 1. Juli 1216 und dessen Wiederholung vom 10. Februar 1220 einbegriffen, mit anderen Worten: die Real- und Personalunion Siziliens mit dem Kaiserreich war durch Reichsgesetz ausgeschlossen. Die Fürsten traten mithin durch die Wahl Heinrichs in offenkundigen Widerspruch mit sich selbst, der allerdings nicht größer war, als der, in dem Friedrich II zu seinen eigenen Versprechungen stand. Der Akt der Fürsten erscheint daher begreiflich, wenn man bedenkt, daß sie versicherten, er sei auf Bitten und auf Geheiß ihres Königs geschehen,

Am entschiedensten haben wohl die geistlichen Fürsten dem Plane Friedrichs widerstanden. Die Mitwirkung zu einer Tat, die einem dem Heiligen Stuhl abgegebenen Versprechen direkt zuwiderlief, mochten sie für bedenklich halten. Da versprach ihnen Friedrich die Gewährung eines umfassenden Privilegs: den nochmaligen Verzicht auf das sogenannte Spolienrecht, den Verzicht auf das Zoll- und Münzrecht, sowie auf sonstige Rechte außer für

die in den Gebieten der Bischöfe angesagten Hoftage, den Verzicht auf die Anlegung von Gebäuden, Festungen und Städten innerhalb ihrer Herrschaft, die Abstellung der „Landflucht“ bischöflicher Hörigen in königliche Städte, den Schutz gegen gewalttätige Vögte sowie gegen Erpressung von Kirchenlehen, die Beschränkung der Rechtsfähigkeit derer, die von den Bischöfen exkommuniziert würden. Endlich verpflichtete er sich, den kanonischen Vorschriften gemäß den Verkehr mit Exkommunizierten zu meiden und, falls ihm eine authentische Meldung über die Verhängung des Bannes zugehe, diesem nach sechs Wochen die Reichsacht folgen zu lassen.

Einer derartigen Lockung vermochten die geistlichen Fürsten nicht zu widerstehen. Was ihnen Friedrich II verhieß, war ja nicht durchwegs neu. Aber es war immerhin eine neue Bekräftigung mehrfach schon von früheren Fürsten gemachter Zusagen. Die hierüber ausgestellte Urkunde ist vom 26. April 1220. Sie enthält die Erklärung, das Privileg sei ein Entgelt dafür, daß die geistlichen Fürsten wohlwollend und einstimmig gewählt hätten.

So weit also die auf dieses Ziel gerichteten Absichten Friedrichs und das Ereignis selbst im Allgemeinen in Betracht kommen, ist die Sache klar und verständlich: Friedrich II hat mit offenbarem Wortbruch und gegen den Willen des Heiligen Stuhles jahrelang mit allen Kräften, aber erfolglos, wie er sagt, die Wahl Heinrichs zum deutschen König betrieben. Auf dem Frankfurter Reichstage ist sie schließlich doch zustande gekommen, und Friedrich hat bald danach den geistlichen Wählern für ihr einmütiges Eintreten in seinem Sinne umfassende Zugeständnisse gemacht.

So klar nun auch dieser Hergang im Ganzen und Großen ist, sind doch die Einzelheiten der Entwicklung einigermaßen verschleiert. Denn die chronikalen Quellen darüber sind außerordentlich dürftig, und die beiden Schreiben, welche der König und sein Kanzler in dieser Angelegenheit dem Papste zukommen ließen, können nicht den An-

spruch auf Glaubwürdigkeit erheben, vor allem deshalb nicht, weil sie sich widersprechen.

In der Hauptsache verfolgen sie selbstredend dasselbe Ziel: sie suchen den Nachweis zu erbringen, daß Friedrich an der Wahl Heinrichs, die nun einmal eine vollendete Tatsache sei, völlig unschuldig ist. In der Darstellung des Wahlereignisses selbst stehen die Briefe miteinander in einem unversöhnlichen Gegensatz.

Wie führt zunächst der König seinen Unschuldsbeweis?

Friedrich II, dem das Straßburger Versprechen in frischer Erinnerung war, hatte Tatsachen geschaffen und Dinge eingeleitet, welche die Ausführung des Versprechens unmöglich machten. Davon sagt er im Einzelnen in seinem Schreiben an den Papst nichts. Ihm kam alles darauf an, zu zeigen, daß nicht er, sondern die Fürsten Heinrichs Wahl herbeigeführt hätten, der er nun ohnmächtig gegenüber stehe.

Daß es dem König immerhin peinlich war, dem Papste Mitteilung zu machen von einer Sache, in der er sich schuldig fühlte, ist begreiflich. Das mag der Grund gewesen sein, daß er seine Selbstapologie einige Monate verschob. Erst am 13. Juli 1220 hat er sie versucht — Friedrich befand sich damals in Nürnberg — und diese Verspätung damit begründet, daß er zwar nicht durch einen Brief des Papstes, wohl aber durch mehrfache Berichte vernommen habe, seine Mutter, die Kirche, sei wegen der Erhöhung Heinrichs nicht wenig bestürzt, da er doch gelobt habe, sich für Heinrich, der schon längst dem Heiligen Stuhle überwiesen worden, nicht weiter zu bemühen. Es sei ferner für den Heiligen Stuhl ein Gegenstand der Besorgnis, daß er von der Wahl Heinrichs nicht verständigt worden, endlich, daß er, der König, die so oft schon angekündigte Romreise immer noch nicht angetreten habe. Seine Heiligkeit solle nun betreffs dieser drei Punkte der Reihe nach wahrheitsgemäß aufgeklärt werden.

Zuförderst könne und dürfe der König angesichts des gütigen Papstes nicht in Abrede stellen, daß er sich für die Erhebung seines einzigen Sohnes, den er mit seinem

väterlichen Herzen doch lieben müsse, mit Aufgebot aller Kräfte angestrengt habe, daß er indes nichts erreichen konnte. Da habe er nach alter Gepflogenheit einen Reichstag nach Frankfurt angesagt und sich persönlich dorthin begeben, um von den Fürsten Abschied zu nehmen und dann unter Gottes Schutz, dem Befehle des Papstes gemäß, zu dessen Füssen zu erscheinen. Unter den anwesenden Fürsten hätten sich auch der Erzbischof Siegfried II von Mainz und der Landgraf Ludwig von Thüringen befunden, zwischen denen in Frankfurt die alte Feindschaft von neuem zum Ausbruch gekommen sei, so daß das ganze Reich in große Gefahr geriet. Um nun diesem Übelstande zu steuern, hätten die Fürsten geschworen, nicht eher den Ort zu verlassen, als bis der Streit beigelegt wäre. Ihre Bemühungen seien aber erfolglos geblieben. Da nun jener Zwist sich in bedenklicher Weise steigerte und die Fürsten für die Zeit nach des Königs Weggang das Schlimmste befürchteten, hätten sie, und zwar besonders jene, die sich früher der Erhebung Heinrichs am meisten widersetzt, diesen ganz unerwartet, ohne Wissen und in Abwesenheit Friedrichs gewählt. Als dann die Wahl zu seiner Kenntnis gekommen, habe er sich, da sie nicht mit des Papstes Wissen und nicht in dessen Auftrag stattgefunden, ohne den Friedrich nichts zu unternehmen wage, mit aller Entschiedenheit geweigert, dem Akte seine Zustimmung zu erteilen, und von den Fürsten, falls sie wollten, daß er die Wahl als giltig anerkenne, verlangt, es solle jeder einzelne sein Gutachten mit Brief und Siegel festlegen, auf daß Seine Heiligkeit die Wahl genehmige. Sodann sei ein Fürst beauftragt worden, über den Wahlvorgang dem Papste persönlich zu berichten. Dieser indes habe sich geweigert, es zu tun, wie der Papst des Näheren von ihm, dem Könige selbst, wenn er mit Gottes Hilfe bei ihm sein wird, oder von Alatrin erfahren werde. Friedrich habe sodann einen zweiten Versuch gemacht und seinen Kanzler, den Bischof Konrad von Metz und Speier, veranlaßt, den Auftrag zu übernehmen. Dieser sei schon reisefertig gewesen, doch plötzlich krank geworden und habe infolgedessen — so schrieb Friedrich am 13. Juli

1220 — noch nicht abreisen können. Da indes der Heilige Vater den König und seinen Sohn von ganzem Herzen liebe, so könne der Grund jener Verstimmung über die Erhebung Heinrichs kein anderer sein, als das Bedenken betreffs der Einigung Siziliens mit dem Reiche. Doch die Mutter Kirche möge nichts befürchten und nichts argwöhnen; da Friedrich selbst die Trennung auf alle Weise anstrebe, so werden, wenn er einmal vor dem Papste erscheint, dessen Aufträge und Wünsche alle in Erfüllung gehen. „Ferne sei es", sagt der Staufer, „daß das Kaiserreich mit Sizilien etwas gemeinsam habe oder daß Wir gelegentlich der Wahl Unseres Sohnes beide mit einander vereinigen. Im Gegenteil: Wir sind mit allen Kräften bemüht, daß ihre Vereinigung zu keiner Zeit stattfinde", Friedrich werde den tatsächlichen Beweis dafür liefern und sich in diesem Stücke sowie in allem andern der apostolischen Heiligkeit gegenüber so benehmen, daß die Mutter Kirche sich mit Recht freuen könne, einen solchen Sohn gezeugt zu haben. Denn wenn auch die Kirche auf das süditalische Reich gar kein Recht hätte, so würde es Friedrich doch, falls er ohne rechtmäßigen Erben aus diesem Leben schiede, eher der römischen Kirche als dem Kaiserreiche vermachen. Wenn sich also die Kirche jetzt aufregt wegen der Erhebung Heinrichs, so wisse der Allerhöchste, daß Friedrich dies mehr im Interesse der Kirche als in seinem eigenen schmerzlich empfinde, da übelwollenden Leuten, die Zwietracht zu säen trachten zwischen ihr und ihm, dadurch ein erwünschter Stoff geboten werde, indem sie Friedrich beständig in die Ohren raunen, daß die Liebe, welche die Kirche ihm bisher dem Scheine nach erwiesen, unzuverlässig sei. Er indes schenke derartigen Einflüsterungen, die hie und da laut werden, kein Gehör, trage alles in Demut und Geduld und werde von der Ergebenheit, von dem Gehorsam und von der Treue gegen die römische Kirche, seine Mutter, mit der Gnade Gottes nie ablassen.

Damit glaubte der Staufer den Papst betreffs der zu Anfang des Briefes erwähnten beiden ersten Beschwerden beruhigt zu haben. Abgesehen einmal von dem Inhalt

ist der Ton ausgesucht ehrerbietig bis auf die scharfe Wendung am Schluß, wo dem Papste, anstatt der Versicherungen überströmender Dankbarkeit in früheren Briefen, verständlich genug angedeutet wird, daß sein bisher an den Tag gelegtes Wohlwollen kein echtes sei, wenn er die deutsche Königswahl Heinrichs nicht anerkenne.

Der dritte Punkt betraf die Romfahrt und den Kreuzzug. Am 19. Februar hatte Friedrich wiederholt und mit starkem Nachdruck dem Papste versichert, daß er bereit sei, die Kaiserkrone zu empfangen, Honorius wolle bestimmen, wann er sich einzufinden habe. Am 10. April teilte dieser dem Könige mit, daß er ihn so bald als möglich erwarte. Aber Friedrich weilte am 13. Juli immer noch in Deutschland und war in dem Schreiben von diesem Tage um etliche Entschuldigungsgründe nicht verlegen. Er sehe übrigens doch ein, fügte er bei, daß sein eigener Vorteil die schleunige Abreise fordere; er werde sich also rasch auf den Weg machen. Es folgt die Bitte, der Papst wolle in Friedrichs Abwesenheit für das Reich Sorge tragen. Sollte er aber etwas Ungehöriges vernehmen betreffs des längeren Aufenthaltes seines Kaplans Alatrin — denn, sagt Friedrich, „durch böswillige Einreden werden mitunter die Werke guter Menschen zu Schandtaten gestempelt" —, so sei bemerkt, daß das längere Verweilen Alatrins in Deutschland mehr der römischen Kirche als dem Staufer genützt habe. Dieser habe den päpstlichen Boten deshalb zurückbehalten, damit er zugleich mit dem Kanzler den italienischen Boden betrete und der Kirche ihren Besitz, das Mathildische Gut, sicher stelle. Komme er, Friedrich, dann selbst, so werden ihn die bisherigen Inhaber, durch sein bloßes Erscheinen erschreckt, leichter herausgeben. Schließlich beglaubigt der König seinen Notar, den Magister Petrus aus Salerno, den Überbringer des Briefes, bei dem Papste und ersucht diesen, ihm rücksichtlich dessen, was Petrus im Namen des Königs vortragen werde, geneigtes Gehör zu schenken.

Was in diesem königlichen Schreiben zunächst interessiert, sind die Angaben über die Wahl Heinrichs zum deutschen König. Friedrich II erklärt, daß er die an-

geblich unerwartet, in seiner Abwesenheit und ohne sein Wissen erfolgte Wahl nicht anerkannt habe, da sie nicht mit des Papstes Wissen und nicht in dessen Auftrag stattgefunden, ohne den Friedrich nichts zu unternehmen wage: eine kühne Behauptung, welche durch die Tatsachen auf das Bündigste widerlegt wird. Denn es ist eine urkundlich feststehende Tatsache, daß der Staufer sofort nach der Wahl Heinrichs den geistlichen Fürsten, denen er selbst, wie er sagt, seine eigene Erhebung und Förderung zu danken habe, für ihr „wohlwollendes und einmütiges" Zusammenwirken bei der Erhebung seines Sohnes auf den deutschen Königsthron sehr bedeutende Vorteile bewilligt hat. Dieselbe Urkunde ist zugleich ein Beweis dafür, daß Friedrich das Eingreifen der geistlichen Wähler als eine „treue Hilfe und wirksame Unterstützung" seiner Bestrebungen zu werten wußte. Denn dadurch, daß er diesen geistlichen Fürsten weitgehende Privilegien in Aussicht stellte, haben sie ihren Widerstand gegen die Absichten des Königs aufgegeben und sind dessen kräftigste Stützen geworden in der Verfolgung seines Planes. Sichtlich hoch erfreut über ihr Einlenken hat er den ihm erwiesenen Dienst gleichsam quittiert mit der Überweisung umfassender Vorrechte. Aber alle Einbußen der Krone wurden nach seiner Auffassung aufgewogen durch die glückliche Erreichung eines lange verfolgten Zieles: Heinrich, sein Sohn, war deutscher König.

Dieser Zusammenhang lehrt mit zwingender Evidenz, daß Friedrich II der Wahl Heinrichs seine volle Zustimmung gegeben hat. Ein Opfer, wie er es durch sein Privileg den geistlichen Fürsten gebracht, bringt niemand für eine Sache, die er nicht in jeder Beziehung für sicher, fest und vollgültig hält. Zudem spricht er in der Urkunde von der Wahl Heinrichs als von einem Akt, dessen Rechtskraft an keinerlei Bedingung geknüpft war. Friedrichs Erklärung, daß er die Wahl nicht anerkannt habe, ist daher eine Unwahrheit, durch die er den Papst begütigen wollte. Unwahr ist demnach auch, was von der beabsichtigten Sendung eines Fürsten gesagt ist, insofern dieser, wie der Zusammenhang lehrt, die päpstliche Genehmigung der

Wahl hätte einholen sollen, und daß diese Genehmigung die Bedingung für die Zustimmung Friedrichs sein sollte. Unwahr ist ferner die Behauptung, daß, als der Versuch mit jenem Fürsten mißglückte, der Kanzler in derselben Angelegenheit denselben Auftrag erhalten habe.

Da der Kanzler krankheitshalber, wie Friedrich versichert, nicht abreisen konnte, so frägt man: Weshalb hat der König nun die Sache auf sich beruhen lassen? Warum hat er nicht einen anderen Boten gesandt? Diese Frage drängt sich notwendig auf, da Friedrich in Frankfurt erklärt haben will, er werde seine Zustimmung zur Wahl Heinrichs nur geben unter der Bedingung der päpstlichen Bestätigung, wie er ja ohne des Papstes Geheiß sich überhaupt nicht unterfange, etwas zu unternehmen. Demgegenüber ist gewiß, daß Friedrich II seine Anerkennung Heinrichs als König durchaus nicht von der Bestätigung des Papstes abhängig gemacht hat.

Was also der Staufer über den Hergang bei der Wahl Heinrichs dem Papste vorgetragen, ist gerade in den Hauptpunkten eine Entstellung der Tatsachen. Und doch mußte sich Friedrich sagen, daß Honorius III über gewisse Einzelheiten bei der Wahl, namentlich über das den geistlichen Fürsten ausgestellte große Privileg vom 26. April, früher oder später sicherlich Nachricht erhalten werde. Das Wagnis der Fälschung des Tatbestandes erscheint umso unbegreiflicher, da man an der Kurie in der Lage war, die Angaben des Königs mit denen seines Kanzlers zu vergleichen und beide gegenseitig zu kontrollieren.

Kanzler Konrad hatte gegen Mitte Juli seine Fahrt in den Süden angetreten, um, als Reichslegat mit umfassenden Vollmachten für die zum Reiche gehörigen italienischen Gebietsteile, seinem Könige den Weg zu bahnen. Am 31. Juli weilte er in Mantua, von wo er unter diesem Datum an den Papst ein Schreiben richtete, um diesen auch seinerseits bezüglich der Wahl des neuen Königs zu begütigen und nun als bescheidener Kleriker sich zu entschuldigen, daß er nicht rechtzeitig bei Seiner Heiligkeit eingetroffen sei. Von einer Überbringung der Wahlakten,

woran man zu denken berechtigt ist, verlautet begreiflicherweise keine Silbe.

Besondere Beachtung verdient die Art und Weise, wie der Kanzler die Umstände bei der Königswahl Heinrichs berichtet. Friedrich II sei schon bereit gewesen, so führt Konrad aus, dem Rufe des Papstes sowie der dringenden Mahnung Alatrins zu entsprechen, sich aufzumachen, sein Kreuzzugsgelübde zu erfüllen und die Kaiserkrone zu empfangen. Aus Besorgnis jedoch, es könnte, wie in früheren Zeiten, dem Könige auf seiner Fahrt ins Heilige Land ein Unglück zustoßen und so eine Verwirrung in Kirche und Reich entstehen, vornehmlich aber zur Schlichtung des Streites zwischen dem Erzbischofe von Mainz und dem Landgrafen von Thüringen, hätten die Fürsten ganz unerwartet und dringend einen Herrn und König von königlichem Geblüt „postuliert". Man habe sodann lange überlegt, wer den Rat und die Zustimmung der Weisheit des apostolischen Stuhles einholen solle. Schließlich, sagt der Kanzler, ist „meiner Wenigkeit" diese Aufgabe übertragen worden. Während er sich nun zur Reise rüstete, habe ihn plötzlich ein heftiges Fieber befallen und ziemlich lange festgehalten, so daß es ihm — er ruft dabei Gott als Zeugen an — unmöglich gewesen, zur festgesetzten Zeit am päpstlichen Hofe zu erscheinen. Übrigens habe er lange vor jener Wahl die apostolische Klugheit hinsichtlich der Wahl befragt. Da er aber keine Antwort erhalten, so sei ihm durch einen ihm besonders nahe stehenden Kardinal der Bescheid geworden, der Papst habe gesagt, die Wahl des römischen Königs gehe ihn nichts an. Konrads Handlungsweise möge daher nicht als Trägheit oder als Ungehorsam gedeutet werden. Während nun für den König die Zeit des Aufbruchs bevorstand, den gerade jener Streit zwischen dem Mainzer Erzbischof und dem Landgrafen von Thüringen verhinderte, und während er, Konrad, zur Abreise bereit war, haben sich zufällig und unversehens die Stimmen sämtlicher Wähler, um den angeführten mißlichen Folgen vorzubeugen, auf den Sohn Friedrichs, des ergebensten Sohnes Seiner Heiligkeit, vereinigt, in der festen Zuversicht, daß

dies dem so wohlwollenden Papste zusagen müsse, der den Erwählten und dessen Vater von Klein auf mit väterlicher Liebe erzogen und erhöht hat. Der König sei also reisefertig gewesen, und habe ihn, den Kanzler, trotz seines Unvermögens, vorausgeschickt. Konrads Streben ziele dahin, für die Ehre der Kirche und des Reiches in ganz Italien zu arbeiten. Der Papst wolle ihm daher entsprechende Weisungen geben. Besondere Aufträge habe er vom Könige betreffs des Mathildischen Gutes erhalten. Hierin sowie in allen andern Angelegenheiten der Kirche werde er mit Gottes Hilfe so vorgehen, daß der Papst den tatsächlichen Beweis für seine Ergebenheit erhalten werde. Konrad bittet nochmals um Entschuldigung wegen seiner verspäteten Abreise, nennt sich selbst einen Sohn des Gehorsams gegen den Heiligen Stuhl, nennt ebenso den König und bittet in Demut kniefällig Seine Heiligkeit, daß Friedrich in deren Augen Gnade finden möge zur Ehre Gottes und der Kirche, zum Frieden und zur Ruhe des ganzen Kaiserreiches. Denn Konrad wisse bestimmt, gelobe und verspreche es mit ihm und für ihn in allen Treuen, daß Friedrich nie und unter keinen Umständen sein Herz von der Ergebenheit gegen den Papst und die heilige römische Kirche abwenden werde.

Vergleicht man diese ungefähr zur selben Zeit beim Papste anlangenden Schreiben des Königs, datiert Nürnberg den 13. Juli 1220 und des Kanzlers Konrad, datiert Mantua den 31. Juli 1220, so ergibt sich, abgesehen von allem andern, eine sehr merkwürdige Differenz. Nach Friedrich ist die Wahl Heinrichs vollzogen g e w e s e n, als jener unbekannte Fürst, und nach dessen Weigerung der Kanzler bestimmt wurde, sich der Genehmigung des Papstes zu vergewissern, ohne die Friedrich die Wahl nicht anzuerkennen vermöge. Nach dem Kanzler aber hätten die Fürsten einen Prinzen aus königlichem Geblüt zunächst nur „postuliert“. Um für die b e a b s i c h t i g t e Wahl den Rat und die Zustimmung des Papstes einzuholen, habe Konrad den Auftrag erhalten, diesen zu befragen, sei aber durch einen plötzlichen Fieberanfall verhindert worden, sofort abzureisen. Darnach habe die Wahl stattgefunden.

Diese zwei Behauptungen Friedrichs und seines Kanzlers Konrad sind unvereinbar. Wenigstens eine muß unwahr sein; das ergibt der Vergleich der beiden Darstellungen. Daß die Friedrichs sicher auf Unwahrheit beruht, folgte bereits aus der Kritik ihrer selbst.

Ist deshalb die Darstellung des Kanzlers richtig? Der Schluß wäre allzu voreilig. Denn wenn Friedrich die Königswahl seines Sohnes im Widerspruch gegen seine dem Papste gegebene Zusage und gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes etliche Jahre hindurch betrieben hat, ohne im Geringsten an dem Wortbruch zu straucheln, so ist es unglaublich, daß er, nach langen vergeblichen Anstrengungen, in dem Moment, da er endlich die Fürsten gewonnen und damit seine Bemühungen gekrönt sah, Skrupel empfunden und Schritte getan haben soll, um „den Rat und die Zustimmung“ des Papstes nachzusuchen, wodurch obendrein die Erreichung seines Zieles wieder um sechs bis acht Wochen hinausgeschoben worden wäre. Konrad aber wußte sehr gut, weshalb er die Wahl Heinrichs dem Papste gegenüber anders darstellte, als sein Herr. Denn er war ja selbst bei dieser Wahl beteiligt gewesen und hatte sich dadurch in offenen Widerspruch mit den Absichten des Papstes gesetzt.

Die Berichte Friedrichs und seines Kanzlers sind mithin keine zuverlässigen Quellen für die Geschichte der Königswahl Heinrichs. Nur so viel ist klar, daß der Vorgang nicht so gewesen ist, wie er von ihnen geschildert wird. Es darf auch nicht mehr befremden, daß keiner von beiden des großen Privilegs gedacht hat, mit Hilfe dessen der König die geistlichen Fürsten für seinen Plan zu gewinnen verstand. Die Erwähnung dieses Handels würde weder in den Rahmen der Erzählung Friedrichs noch in den Konrads passen. Die Ereignisse aber werden sich in der Weise entwickelt haben, daß es Friedrich II nach wiederholten fruchtlosen Bemühungen endlich in Frankfurt geglückt ist, die Fürsten für die Erhebung seines Sohnes zu interessieren. Daß dem Papste früher oder später davon Mitteilung gemacht werden mußte, war unvermeidlich; darüber konnte weder für Friedrich noch für

die Reichsfürsten ein Zweifel bestehen. Einer von diesen ward beauftragt, die keineswegs beneidenswerte Mission zu übernehmen. Aber der Fürst hat sich geweigert. Was es sodann mit der Krankheit auf sich hat, welche den Kanzler plötzlich befallen, wird sich schwer entscheiden lassen. Jedenfalls ist seine Abreise aus Deutschland sehr spät erfolgt und der Papst hat offiziell über die Wahl Heinrichs Nachricht und zwar unrichtige Nachricht erhalten nicht durch ihn persönlich, sondern durch die beiden Schreiben vom 13. und vom 31. Juli 1220, die er bald nach dem 10. August empfangen haben wird.

Wie hatte sich nun Honorius III zu dieser Korrespondenz zu stellen? Sollte und konnte er die von dem Könige geschaffene vollendete Tatsache gutheißen? — Unmöglich. Sie war ein offenkundiger Vertragsbruch, das Schlußglied einer Reihe von Handlungen, deren Abfolge den Papst mit schmerzlichem Bedauern erfüllen mußte, weil er ihnen nicht entgegentreten konnte, ohne den von ihm unentwegt festgehaltenen großen Kreuzzugsplan ernstlich zu gefährden. Dem Heiligen Stuhle blieb also nichts weiter übrig, als das Geschehene zu tolerieren, weil sich unter den gegebenen Verhältnissen dagegen nichts mit Aussicht auf Erfolg tun ließ. Friedrich hatte durch unehrliche Winkelzüge erreicht, was er wollte. Aber er konnte nicht verhindern, daß infolge einer derartigen Politik das Vertrauen auf seinen Charakter in Rom noch mehr erschüttert wurde, als es schon war.

Für den Papst, dem schleunige Hilfe für das Heilige Land als die erste Aufgabe galt, die er zu lösen hatte, war es das Klügste, zunächst wenigstens jede Erwähnung der deutschen Königswahl zu vermeiden. Um andererseits dem Staufer die Möglichkeit neuer Entschuldigungen zu nehmen, griff Honorius aus dessen Brief vom 13. Juli nur das heraus, was sich auf die von Friedrich versprochene Romreise bezog. Dieser hatte den Papst ersucht, daß er während seiner Abwesenheit das Reich in Schutz nehmen möge, und er wird dem Überbringer des Briefes, dem Notar und Magister Petrus von Salerno, noch andere, mehr

ins Einzelne gehende Anliegen, die dieser dem Papste vorzutragen hatte, empfohlen haben. Die Antwort darauf liegt in einigen Schriftstücken vor, die Honorius III am 20. und am 22. August 1220 an verschiedene Adressen erlassen hat. Da „unser in Christus innigst geliebter Sohn, der zum römischen Kaiser erwählte erlauchte König von Sizilien, sich nun großartig rüstet, dem Heiligen Lande Hilfe zu bringen“, schreibt der Papst an alle deutschen Fürsten, so befehle er diesen, weder die Rechte des Reiches noch die des Königs anzutasten, überhaupt nichts zu unternehmen, was den allgemeinen Frieden und die öffentliche Ruhe stören könnte. Im Besondern ward den Erzbischöfen und Bischöfen die Weisung zuteil, die Gebiete des Königs nicht wegen geringfügiger Ursachen mit dem Interdikt zu belegen. Zwei Schreiben wurden an bestimmte Persönlichkeiten gerichtet: das eine an den Bischof Ekbert von Bamberg, den der Papst mit ernsten Worten mahnte, von seinen „nichtswürdigen Machinationen“ gegen den König abzustehen — was Friedrich bezüglich dieses Punktes dem Papste hatte melden lassen, ist nicht bekannt —; das andere erging an Heinrich von Neifen, denselben, der vor acht Jahren damit beauftragt war, den noch sehr jugendlichen Staufer von Sizilien nach Deutschland zu geleiten und dem dieser jetzt die Obsorge für seinen Sohn Heinrich und für das Herzogtum Schwaben übertragen hatte. Um dieser Aufgabe entsprechen zu können, wurde er vom Papste von dem Kreuzzugsgelübde entbunden.

Da sich das vorläufige Schweigen des Papstes betreffs der deutschen Königswahl lediglich aus seinem Interesse für den Kreuzzug erklärt, so ist es begreiflich, daß er, wo diese Rücksicht nicht mitspielte, dem deutschen Könige gegenüber den ganzen Ernst seines guten Rechtes geltend machte. Das geschah in Sachen des Mathildischen Erbes. Die Überweisung der mittelitalischen Gebiete an den Heiligen Stuhl war diesem durch das Egerer Privileg vom Könige und vom Reiche gewährleistet worden, und Friedrich II hatte am Schluß seines Schreibens vom 13. Juli 1220 in Aussicht gestellt, daß die Ansprüche der Kirche

vollkommen befriedigt werden sollten. Die glatte Erledigung dieser Angelegenheit mußte vor der Kaiserkrönung geschehen; denn was in dieser Beziehung vor derselben nicht ausgeführt war, ließ sich später kaum erhoffen.

Nach mehrfachen vergeblichen Mahnungen erreichte der Papst endlich sein Ziel. Friedrich II überließ im September 1220 das Mathildische Gut der römischen Kirche, in deren Namen die beiden päpstlichen Kapläne Alatrin und Raynald das Land in Pflicht nahmen.

Der König hat es nicht unterlassen, von dem, was er für die Kirche getan, dem Papste baldigst Mitteilung zu machen und zu betonen, daß er in Oberitalien mit Hintansetzung der Interessen des Reiches vor allem denen des Heiligen Stuhles gedient habe. Nun aber sei er von brennendem Verlangen erfüllt, zu den Füssen Seiner Heiligkeit zu eilen. Die Kirche werde von dem Baume, den sie gepflanzt, gehegt und gepflegt, die gewünschten Früchte ernten. Diese und ähnliche Erklärungen finden sich in einem Schreiben des Königs vom 4. Oktober 1220. Friedrich scheint es empfunden zu haben, daß die oftmalige Wiederholung derselben Redensarten schließlich zweckwidrig wirken mußte. Er wolle deshalb, sagt er, „die mannigfachen Wohltaten, die der Heilige Vater und die hochheilige römische Kirche, Friedrichs Mutter, ihm in reiner und väterlicher Liebe von der ersten Kindheit an in allen Nöten wirksam und vor aller Welt offenkundig erwiesen, nicht immer und immer wieder aufzählen, damit die Ohren des Papstes nicht müde werden". Nun sei, soweit es in der Eile möglich war, der Zustand Deutschlands geordnet. Friedrich habe dem Befehle des Papstes nachkommend die Romreise angetreten und weile bereits in der Lombardei. Durch mehrfache namentlich im Interesse der Kirche übernommene Geschäfte abgehalten, habe er es bei seinem Betreten des italienischen Bodens unterlassen, eine feierliche Gesandtschaft an den Papst abzuordnen. Er hole nun das Versäumte nach und sende den Bischof von Como, seinen Protonotar Heinrich und den Bruder Hermann, damit sie Friedrichs Ankunft melden und dem Papste Anliegen verschiedener Art unterbreiten.

Friedrich II hatte Recht, wenn er fürchtete, daß nach alledem, was vorausgegangen war, die Beteuerungen seiner Unterwürfigkeit beim Papste die beabsichtigte Wirkung nicht haben würden. Durch die Erhebung Heinrichs zum deutschen König war der Heilige Stuhl hintergangen worden. Darüber konnte nicht der geringste Zweifel bestehen. Denn die im Straßburger Privileg versprochene Überweisung Heinrichs an die römische Kirche, die bis zu dessen Volljährigkeit sich anheischig machte, Sizilien verwalten zu lassen, wurde durch das Vorgehen Friedrichs des II. vereitelt und die Personalunion Deutschlands mit Sizilien, welche durch jenes Privileg ausgeschlossen werden sollte, war angebahnt. Friedrich II blieb König von Sizilien und wird als Kaiser die Zügel des deutschen und des süditalienischen Reiches in seinen Händen vereinigen. Über diese das Recht des Heiligen Stuhles schwer kränkenden Tatsachen konnten schöne Worte nicht hinwegtäuschen. Honorius dem III. kam es nur darauf an, einer weiteren Verletzung seiner Rechte auf Sizilien vorzubeugen und den Kreuzzug sicher zu stellen für die Zeit, da Friedrich die Kaiserkrone erhalten haben würde.

Das vollauf berechtigte Mißtrauen, welches den Papst erfüllte, spricht aus einem Schreiben, das er am 10. November 1220 an den Bischof Nikolaus von Tusculum und den Subdiakon Alatrin gerichtet hat, denen er anschließend gewisse „Kapitularien“ zusandte, Entwürfe, deren Textierung, mit genauer Wahrung des Inhalts, dem Könige überlassen bleiben sollte. Sie betrafen den Ausschluß der Realunion Siziliens und Deutschlands, waren den Staatsgesetzen beizufügen und mit dem königlichen Siegel versehen dem Papste zurückzuschicken, damit sie bei der Krönung öffentlich verlesen würden. Danach folgt in dem nämlicheu Schreiben die Aufforderung, daß die beiden Genannten klug und vorsichtig die Absichten des Königs betreffs der Vereinigung Deutschlands und Siziliens, desgleichen in Sachen des Kreuzzugs ausforschen sollten. Unverblümt sei ihm zu sagen, es habe den Anschein, daß er offenbar gegen seine Versprechungen und seine der römischen Kirche gewährten Privilegien gehandelt,

als er es durchsetzte, daß der zum König von Sizilien gekrönte Heinrich, sein Sohn, zum König der Römer gewählt wurde.

Aus dieser Bemerkung geht deutlich hervor, daß die Bemühungen Friedrichs II und seines Kanzlers, dem Papste den wahren Sachverhalt betreffs der Wahl Heinrichs zu verschleiern, erfolglos geblieben waren. Honorius III, über die Vorgänge in Frankfurt durch Alatrin genau unterrichtet, spricht es unzweideutig aus, daß er weder der Darstellung des Königs, noch der mit dieser in Widerspruch stehenden Darstellung Konrads irgendwelchen Glauben beigemessen hat. Nach seiner festen Überzeugung ist es Friedrich gewesen, welcher die Wahl seines Sohnes zum deutschen Könige zustande brachte.

Friedrich II und sein Kanzler, Bischof Konrad, hatten also mit ihren die Wahrheit verletzenden Schreiben den beabsichtigten Zweck, die Täuschung des Papstes, verfehlt.

Die „Objectiones septimae“ zu Descartes' Meditationes

Zur Charakteristik der Beziehungen zwischen Descartes und den Jesuiten

Von **Karl Six** S. J.—Innsbruck

Die Literatur zu Descartes, dem „Vater der neueren Philosophie“, hat besonders im Jahre 1896 zur Feier des 300. Geburtstages des Philosophen einen bedeutenden Zuwachs erhalten. Unter anderen widmete die Revue de Métaphysique et de Morale dem Andenken Descartes' ein ganzes Heft, bestehend aus dreizehn meist von hervorragenden Autoren verfaßten Abhandlungen. Ende desselben Jahres erschien auch bereits der erste Band einer neuen zu dieser Geburtstagsfeier veranstalteten Descartes-Ausgabe größten Stiles. Es war die von *Paul Tannery* und *Charles Adam* unternommene Neuherausgabe der Werke des Philosophen[1]), ein Unternehmen, das weit über Frank-

[1]) Oeuvres de Descartes, publiées par *Charles Adam* et *Paul Tannery*. Paris, Léopold Cerf, 1897—1910, 12 Tomes in 4°. Im folgenden zitieren wir das Werk unter „*Adam-Tannery*“. Die fünf ersten Bände enthalten die Korrespondenz Descartes', Band 6 den Discours de la méthode und die Essais philosophiques, Band 7—8 die Meditationes (mit den Objectiones) und die Principia philosophiae, Band 9—11 Übersetzungen der lateinischen Werke ins Französische, Ergänzungen zur Korrespondenz (Band 10) und Descartes' kleinere Schriften (physikalisch-mathematischen Inhalts).

reich hinaus das Interesse der wissenschaftlichen Welt in Anspruch nahm und das im Jahre 1910 mit dem 12. Band, einer Studie über das Leben und die Werke Descartes', seinen glücklichen Abschluß fand.

Unter den Einzelfragen, welche die Descartes-Forschung auf Grund dieses reichen Quellenmaterials nun neu in Angriff nehmen oder mit größerem Erfolg bearbeiten kann, dürfte eine Studie über Descartes' Beziehungen zum Orden der Gesellschaft Jesu besonderes Interesse beanspruchen. Eine Darstellung dieser Beziehungen würde vor allem zur Charakteristik der Persönlichkeit des Philosophen einen erwünschten Beitrag liefern und manche mehr intime Seite seines persönlichen Verkehres aufzeigen. Wir würden sodann im Briefwechsel zwischen Descartes und den Jesuiten auf eine Reihe von Äußerungen stoßen, welche das Verhältnis der neuen Philosophie zur aristotelisch-thomistischen zum Gegenstande haben. Im vertraulichen Brief hat der Philosoph mehr als einmal seine innersten Gedanken über dieses heikle Thema geoffenbart. Endlich bringt Descartes im Verkehr mit den Jesuiten den religiösen Einschlag, den er seiner Philosophie gab, öfter als sonst zum Ausdruck. Da hören wir wohl oft den Gegner der Scholastik sprechen, keineswegs aber den Vater einer neuen, offenbarungsfeindlichen Philosophie, zu dem man Descartes seit einer Reihe von Jahrzehnten gemacht hat.

Da wir jedoch die Vorarbeiten, die zur Veröffentlichung einer Gesamtstudie über das Thema „Descartes und die Jesuiten“ vonnöten erscheinen, noch nicht abschließen konnten, halten wir es für angezeigt, an dieser Stelle aus dem Verkehr Descartes' mit den Jesuiten vorläufig nur jene Episode herauszuheben, in welcher die gegenseitigen Beziehungen, von der literarischen wie von der persönlichen Seite betrachtet, einen gewissen Höhepunkt erreicht haben. Es ist das die Kontroverse, welche im Anschluß an das Erscheinen der „Meditationes de prima philosophia“ zwischen dem Jesuitenpater *Pierre Bourdin* und dem Verfasser der Meditationes in den Jahren 1641 bis 1643 ausgetragen und von Descartes selbst bei einem

Neudruck der Meditationes in den sogenannten „Objectiones septimae" vor die Öffentlichkeit gebracht wurde.

Der literarische Streit zwischen Descartes und *Bourdin* ist in der Geschichte des Cartesianismus wiederholt dargestellt worden. Schon *Baillet*[1]), der erste große Biograph des Philosophen, hat sorgfältig alle Einzelheiten, die auf unseren Gegenstand Bezug haben, gesammelt. Begreiflicherweise ist seither das Quellenmaterial um ein beträchtliches vermehrt, andererseits so manches, was *Baillet* in gutem Glauben vorbringt, mindestens zweifelhaft geworden. Im 19. Jahrhundert hat der bekannte Historiker des Cartesianismus, *Bouillier*[2]), die Objectiones Septimae ihrem philosophischen Gehalte nach und zwar als warmer Verteidiger Descartes' kurz behandelt. Andere Darstellungen dieses Streites, wie die *Kuno Fischers*[3]) u. ä. können wir hier wegen ihres nicht geschichtlichen Charakters unberücksichtigt lassen.

Dagegen hat *Rochemonteix*[4]) in seinem großen Werke über die Jesuitenschule von La Flèche für unseren Gegenstand manche wertvolle Einzelheiten beigebracht. In dem dreißig Seiten umfassenden Exkurs über die Stellung der Gesellschaft Jesu zu Descartes und seiner Philosophie finden wir nicht bloß schätzenswerte persönliche Angaben über Patres, die mit Descartes in Beziehung standen, es sind auch die späteren physikalisch-philosophischen Kontroversen besonders zwischen *Bourdin* und Descartes eingehend berücksichtigt. In mehr als einem Punkte vermisst man jedoch bei *Rochemonteix* ein Zurückgehen auf die Quellen.

In der folgenden Darstellung des Streites zwischen Descartes und *Bourdin* werden wir uns, so viel tunlich, an

---

[1]) *Adrien Baillet,* La Vie de Monsieur Des-Cartes. Paris 1691, 2 vol.

[2]) *Francisque Buillier,* Histoire de la philosophie Cartésienne, tom. Ier, 3me édition pp. 246—249.

[3]) Geschichte der neueren Philosophie, erster Band, Descartes' Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. 1912, S. 412—414.

[4]) Un collège de Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles, Le Collège Henri IV de la Flèche, par le P. *Camille de Rochemonteix,* de la Compagnie de Jésus, 4 voll. Le Mans 1889, tome quatrième, pp. 50—79.

den Briefwechsel des Philosophen halten, um so ein möglichst ungetrübtes Bild der Entstehung, des Verlaufes und der Beilegung dieser literarischen Fehde geben zu können.

Trotzdem wird es kein leichtes sein, gerade in der Behandlung unseres Gegenstandes den objektiven Blick nach jeder Seite hin stets zu bewahren. An aufrichtigem Streben danach soll es uns nicht fehlen. Aber auch unbewußt zeichnet und verzeichnet der Historiker in seinem Bilde manche Linie und manchen Zug gerade so, wie er es selbst gerne haben möchte.

* * *

Descartes verließ das Jesuitenkolleg von La Flèche wahrscheinlich erst im Jahre 1614, nicht 1612, wie man gewöhnlich annimmt[1]). Schon in den nächsten Jahren,

[1]) Auf das Jahr 1614 weisen mehrere Umstände hin, besonders aber ein Vergleich der von Descartes selbst gemachten Angaben mit den Curricula einiger Patres, die seine Lehrer und Erzieher waren. 1637 schreibt der Philosoph an einen Jesuiten von La Flèche, höchst wahrscheinlich P. *Etienne Noël*, daß dieser vor 23 oder 24 Jahren sein Philosophieprofessor gewesen sei (Brief vom 14. Juni 1637, *Adam-Tann.* I 382—384). Diese Angabe führt uns auf die Jahre 1613 oder 1614 zurück. Tatsächlich war P. *Noël* nach den handschriftlichen Catalogi munerum Franciae, nachdem er Sommer 1613 seine theologischen Studien vollendet, von Herbst 1613—1615 Professor der Logik, Physik und Metaphysik in La Flèche. Allerdings scheint *Noël* schon während seines Theologates Repetitor der Philosophie gewesen zu sein. In einem späteren Brief (vom 9. Febr. 1645 an P. *Bourdin, Adam-Tann.* IV 161) schreibt Descartes über P. *Etienne Charlet:* „Je luy suis obligé de l'institution de toute ma jeunesse, dont il eut la direction huit ans durant, pendant que j'estois à La Flèche, où il estoit Recteur". Die catal. mun. Fr. (45. 312) bezeugen, das P. *Charlet* 1607 als Professor scolasticae nach La Flèche kam (1606—1607 war er in Paris Prediger). Im Katalog von 1611 heißt es, daß er seit 2 Jahren Rektor sei, also dauerte sein Rektorat von 1609 bis 1616. Wenn Descartes 1612 ausgetreten wäre, hätte er nur 5 Jahre unter P. *Charlet* gestanden. Siehe weiter unten das vollständige Curiculum des P. *Charlet.* Endlich erwähnt Descartes in einem Schreiben an *Mersenne* (*Adam-Tann.* III 468), daß P. *Jacques Dinet* einstmals sein Präfekt in La Flèche gewesen sei. Tatsächlich weilte P. *Dinet* als junger Religiose

welche Descartes in Paris auf juristische und medizinische Studien verwandte, lockerten sich seine Beziehungen zu den Patres der Gesellschaft Jesu. Erst viel später, vom fernen Holland aus, wo er seit 1629 bleibenden Aufenthalt genommen hatte, erinnerte er sich wieder der Erzieher seiner Jugend. Den unmittelbaren Anlaß, mit den Jesuiten wieder in Beziehung zu treten, bot dem Philosophen im Jahre 1637 die Veröffentlichung seines ersten Werkes, der „Essais philosophiques“. Er übersandte mehreren Patres, Bekannten aus der Jugendzeit, Exemplare seiner Schrift und bat sie wiederholt und dringend um ihr Urteil über sein Erstlingswerk[1]). Während ihm von der einen oder anderen Seite Anerkennung zuteil wurde, brachte ihm doch die Zurückhaltung, welche die meisten Patres noch beobachteten, einige Enttäuschung. Aber es sollte bald schlimmer kommen.

Im Juli 1640 ließ der Mathematik- und Physikprofessor des Pariser Kollegs Clermont, P. *Pierre Bourdin*, einige Stellen aus der Dioptrik Descartes' in öffentlicher Disputation angreifen. Der Philosoph, der von dem Vorfall durch seinen Freund, den Minoritenpater *Mersenne*, alsbald verständigt worden war, geriet darüber in große Erregung. Er ließ dem P. *Bourdin* unter heftigen persönlichen Ausfällen eine derbe Widerlegung in Briefform zukommen und beklagte sich außerdem bei dem Vorgesetzten *Bourdins* über dessen Vorgehen[2]). Was Descartes besonders verletzt hatte, war der Umstand, daß man gegen ihn auftrat, ohne ihn vorher auf etwaige Irrtümer seiner Schriften, wie er es sich ausgebeten hatte, aufmerksam zu machen.

---

und Theologiestudierender von Herbst 1611—1614 (vielleicht schon von 1610) in La Flèche (cat. Fr. 45,288) und hat wohl damals für einige (kurze) Zeit das Amt eines Hilfspräfekten bekleidet. Vgl. auch *Adam-Tannery* XII 564 f.

[1]) Briefe vom Juni und Oktober 1637 (*Adam-Tann.* I 382—384; 454—456; 456—458).

[2]) Briefe vom 22. und 29. Juli 1640 (*Adam-Tann.* III 97—100; 106—118).

Ende des Jahres 1640 hatte Descartes wieder friedlichere Gesinnungen angenommen und war nicht abgeneigt, mit P. *Bourdin* gute Beziehungen zu unterhalten[1]). Nur hätte er gerne gewußt, was der Physikprofessor von Clermont über das Reflexionsgesetz, das den Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen die Dioptrik gebildet, seinen Schülern jetzt diktiere[2]).

Im nächsten halben Jahre hatte Descartes mit der Herausgabe seiner Meditationes samt ihrem beträchtlichen Anhang, den Objectiones und Responsiones, vollauf zu tun. Sie erschienen im August 1641. Wir erfahren nichts davon, daß der Philosoph den Jesuiten Freiexemplare zugeschickt hätte. Beim Erscheinen seines ersten Werkes im Jahre 1637 war er etwas zu vertrauensselig gewesen, diesmal wollte er zuwarten.

Da wurde ihm gegen Ende 1641 durch *Mersenne* eine Drohung der Jesuiten gemeldet, des Inhaltes, man könne in Rom und an allen anderen Orten seinen Ruf vernichten, wenn er sich unterfinge, gegen die Gesellschaft Jesu zu schreiben[3]). Hatte denn Descartes im Ernste an so etwas gedacht? Wir wissen, daß der Philosoph sich längere Zeit mit der Absicht trug, ein philosophisches Lehrbuch der Jesuiten zu widerlegen[4]). Die Patres hatten davon ohne Zweifel Kenntnis erhalten. Außerdem hatte Descartes mehrmals mit der Veröffentlichung jener Angriffe gedroht, die P. *Bourdin* ein Jahr zuvor gegen seine Dioptrik gerichtet. *Fama crescit eundo.* In Paris hieß es: der große Philosoph in Holland will die Jesuiten wissenschaftlich tot machen.

Die Meldung von der Drohung der Jesuiten brachte Descartes neuerdings in Wallung. Er kann nicht glauben, daß die Sache von den Obern ausgeht. Die Angelegenheit muß aber unbedingt dem Provinzial Dinet gemeldet werden, den Descartes glücklicherweise persönlich kennt[5]).

[1]) Brief an Mersenne, Dezember 1640 (*Adam-Tann.* III 255).

[2]) An denselben, 31. Dez. 1640 (*Adam-Tann.* III 276).

[3]) Lateinischer Brief an Mersenne vom 22. Dez. 1641 (*Adam-Tann.* III 465—468).

[4]) Brief vom 3. Dez. 1640 (*Adam-Tann.* III 251).

[5]) Lateinischer Brief (*Adam-Tann.* III 465 ff).

In La Flèche war *Dinet* als ganz junger Religiose sein Präfekt gewesen. Das Schreiben vom 22. Dezember 1641[1]), formell an *Mersenne* gerichtet, ist in Wirklichkeit für P. *Dinet* bestimmt. In musterhaftem, stilistisch und rhetorisch vollendetem Latein geschrieben, ist der Brief mit seinem kräftigen, achtmal wiederholten „M i r o r“ ein Meisterstück des von Verwunderung, gerechter Entrüstung und doch wieder von Ehrfurcht gegen die Gesellschaft erfüllten Philosophen. In dem nur für *Mersenne* bestimmten Begleitschreiben[2]) ist allerdings das Gefühl der Ehrfurcht gegen die Jesuiten sehr in den Hintergrund getreten. Vielleicht hat sich Descartes nie, weder vorher noch später, so scharf gegen seine ehemaligen Lehrer geäußert wie hier vor seinem treuen *Mersenne*. Sein Freund brauche für ihn nicht zu bangen. Wenn die Jesuiten ihn reizen wollten, so würde er sofort eines ihrer philosophischen Kompendien vornehmen und es so gründlich zerpflücken, daß es für sie eine ewige Schande sein solle[3]).

Der Plan einer solchen Widerlegung war mehrere Jahre lang ein Lieblingsgedanke Descartes'. Gewiß, der Unmut des Philosophen legte sich bald wieder, aber eine Nebeneinanderstellung der aristotelischen Schulphilosophie und der seinigen wäre, äußert Descartes öfter, unter allen Umständen der Wahrheit sehr förderlich. Er hat diese Absicht später nur in seiner Vorrede zur französischen Übersetzung der Principia skizziert.

Aber wie entstand das Gerücht, daß die Jesuiten Descartes in Rom verklagen könnten? P. *Bourdin* hatte in Paris dem Minoritenpater *Mersenne* einen Besuch gemacht, wohl nur, um ihn etwas über Descartes' Absichten

---

[1]) *Adam-Tannery* III 465—468.

[2]) Ibid. III 469—470.

[3]) *Adam-Tannery* III 470. „Cependant je vous prie de ne craindre pour moy aucune chose; car je vous assure que, si j'ay quelque interest d'estre bien avec eux, ils n'en ont peut-estre pas moins d'estre bien avec moy, et de ne se point opposer à mes desseins; car s'ils le faisoient, ils m'obligeroient d'examiner quelqu'un de leur Cours et de l'examiner de telle sorte, que ce leurs seroit une honte à jamais“.

auszuhören, wie der Philosoph meint[1]), war aber in seiner Unvorsichtigkeit weit über die Intentionen seiner Vorgesetzten hinausgegangen. Die Drohung mit Rom hatte er auf eigene Faust hinzugefügt. So dachte Descartes und wohl mit Recht.

Hätte *Bourdin* gewußt, daß er damit die empfindlichste Seite des Philosophen treffen würde, er hätte sich's wohl überlegt, mit Denunziation zu drohen. Sein ganzes Leben lang fürchtete Descartes die kirchliche Zensur. Das Schicksal *Galilei's* hatte ihn erschreckt. Er kann nicht oft genug betonen, daß seine Physik und seine Metaphysik sich aufs beste mit den Wahrheiten des Glaubens vertrage. Vor ein paar Jahren hatte er in einem Briefe an P. *Vatier*[2]) etwas geheimnisvoll geäußert, daß für die Veröffentlichung seiner ganzen Physik erst gewisse Bedingungen gegeben sein müßten. War nicht eine der Hauptbedingungen eine gewisse Sicherheit gegen kirchliche Zensuren? Der Unmut des Philosophen gegen den Urheber der Drohung wird uns begreiflicher.

Bourdin hatte übrigens dem P. *Mersenne* bei seinem Besuch noch eine andere Mitteilung für Descartes gemacht: er habe einen Traktat gegen die vor kurzem veröffentlichten Meditationes geschrieben. Der Traktat erbringe den Beweis, daß diese Meditationes ihrem ganzen Inhalt nach teils falsch, teils lächerlich, teils unnütz seien. Mehr konnte man ja nicht sagen. Aber diese Kritik will *Bourdin* nicht veröffentlichen, sondern diskret dem Autor der Meditationes zuschicken. Die einzige Bedingung sei, daß Descartes nicht gegen die Gesellschaft Jesu schreibe[3]).

Eine solche Sprache mußte die Krise bedeutend verschärfen. Descartes läßt sich durch gute Worte nicht mehr beruhigen. Ein persönliches Schreiben *Bourdins* richtet nichts aus[4]). Wieder spricht der Philosoph *Mersenne* gegenüber von einem Textbuch der Jesuiten, dessen Irr-

---

[1]) *Adam-Tannery* III 470.

[2]) Brief vom 22. Febr. 1638 (*Adam-Tann.* I 564).

[3]) *Adam-Tannery* III 465.

[4]) Ibid. III 480.

tümer er vor der ganzen Welt darlegen will. Er wartet nur erst noch auf ihre Objektionen gegen seine Metaphysik. Dann wird er ja sehen, was zu tun sei[1].

Anfangs 1642 hatte Descartes das gewünschte Manuskript des P. *Bourdin* tatsächlich in Händen. Er triumphierte. Es kommt ihm vor, als habe er einen hohen Kriegsgefangenen in seiner Gewalt. Er möchte ihn gerne ritterlich behandeln und ihm das Leben schenken. Aber der Gefangene hat sich zu arg verfehlt. Täglich ist eine Sitzung des Kriegsgerichtes. In Kürze soll *Huyghens* die Prozeßakten zu lesen bekommen[2].

Hatte denn P. *Bourdin* wirklich ein so arges Verbrechen begangen? Die Meditationes de prima philosophia waren in erster Auflage Sommer 1641 erschienen. Der Jesuitenpater hatte sich frühzeitig in den Besitz eines Exemplares gesetzt. Die Publikation seines literarischen Gegners interessierte ja ihn vor allem. Nun machte er gerade so wie vor anderthalb Jahren Gebrauch von einem Recht, das allen zustand: er kritisierte, zunächst nicht einmal öffentlich, ein Werk, das sich selbst der öffentlichen Kritik aussetzte. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß P. *Bourdin* die Meditationes schon im Manuskript eingesehen hatte. Erst Ende November erfährt *Mersenne* vom Traktat des P. *Bourdin*; um diese Zeit also wird die Schrift verfaßt worden sein. Der Druck der Meditationes war aber im August vollendet gewesen.

Descartes kannte für seinen „Gefangenen“ keinen Pardon. Im Frühjahr 1642 war eine Neuauflage seiner Meditationes nötig und der Philosoph beeilte sich, die Kritik des P. *Bourdin*, begleitet von kurzen Gegenbemer-

---

[1]) *Adam-Tannery* III 481.

[2]) Brief an Huyghens vom 31. Jänner 1642 (ibid. III 523): „Il y a 4 ou 5 jours que j'ay l'escrit des Jesuites. C'est un prisonnier qui est entre mes mains, et que je desire traiter le plus courtoisement que je pourray; mais je le trouve si coupable, que je ne voy aucun moyen de le sauver; j'assemble tous les jours mon conseil de guerre sur ce sujet, et j'espere que dans peu de tems vous en pourrez voir le proces“.

kungen, der Öffentlichkeit zu übergeben. Das waren die „Prozeßakten“, die *Huyghens* zu lesen bekommen sollte.

Schon in der ersten Auflage hatte der gewiß nicht geschmeidige Anhang zu den Meditationes, bestehend aus sechs Gruppen Objectiones und Responsiones, ungefähr das Fünffache des Textes ausgemacht. Descartes trug kein Bedenken, diesen mächtigen Appendix noch um ein beträchtliches zu vermehren; aus dem Traktat des P. *Bourdin* wurden die „Objectiones septimae“, und diesen schloß sich, wie wir sehen werden, noch ein weiteres, ebenfalls für die Jesuiten interessantes Dokument an: der offene Brief an P. *Dinet.* Der Druck ging dem Philosophen zu langsam voran[1]). Erst im April oder Mai war die zweite Auflage endlich vollendet.

Die „Notae“, mit denen Descartes die „Objectiones septimae“ ab und zu unterbricht, sind voll Geringschätzung gegen den Verfasser derselben. Selbst der intimste Freund des Philosophen, der kluge und versöhnliche *Mersenne,* fand dieses „Gericht“ zu streng[2]). Und war es denn auch loyal gehandelt, ein Manuskript ohne die Einwilligung des Autors der Öffentlichkeit zu übergeben? Hatte *Bourdin* darauf auch nur gerechnet? Sicher nicht. Aber in diesem Punkt war Descartes nicht gerade ängstlich. Einem andern Gegner, *Gassendi,* dem Verfasser der Objectiones quintae, hatte er ein Jahr zuvor ebenso schlimm mitgespielt. Trotzdem meint Descartes, er habe P. *Bourdin* so höflich als möglich behandelt[3]). Man glaubt nicht recht an den Ernst dieser Worte.

Übrigens wollte Descartes auch diesmals keineswegs die Jesuiten als solche treffen. Er verfolgt nochmals dieselbe Taktik, die sich ein Jahr zuvor als nützlich erwiesen: die Sache *Bourdins* soll von der seiner Mitbrüder getrennt werden. Diese werden ihm, meint Descartes, sicher nicht zürnen, sie müßten sich denn offen als Feinde der Wahrheit bekennen[4]). So will er seinen Gegner gründlich bloß-

---

1) Brief an Mersenne, März 1642 (*Adam-Tann.* III 543).

2) Ibid.

3) Ibid. 4) Ibid.

stellen und die Unzufriedenheit der Patres von sich auf P. *Bourdin* ablenken.

Um diese Absicht zu erreichen, läßt Descartes den Objectiones septimae eine lange Epistel an den Jesuitenprovinzial P. *Dinet* folgen[1]).

So kränkend nun auch viele Stellen dieser Epistel für P. *Bourdin* sein mußten, — Descartes setzt von dessen Namen immer nur den Anfangsbuchstaben — dem P. Provinzial gegenüber weiß der Philosoph edlen Freimut mit bescheidener Ergebenheit wieder meisterhaft zu verbinden. Daß er sich in seinen Klagen über *Bourdin* ängstlich an den Tatbestand gehalten hat, kann wohl nicht behauptet werden. Es ist wahr, Descartes hatte früher in einem für P. *Dinet* bestimmten Schreiben an *Mersenne* dringend gebeten, man möge ihm die Einwendungen des P. *Bourdin* zuschicken, damit er sie drucken lassen könne[2]), — zusammen mit den andern Objektionen, sagt Descartes — die anderen waren damals längst gedruckt. Aber hatte *Bourdin*, als er sein Manuskript *Mersenne* übergab, auch die Zustimmung zur Veröffentlichung gegeben? Das wagt Descartes selbst nicht zu behaupten. Schon die Form der Abfassung schien das auszuschließen. Der Philosoph weiß einen Ausweg. *Bourdin*, meint er, habe überhaupt den Traktat nicht schicken wollen, die Obern

---

[1]) *Adam-Tann.* VII 563—603. Wir geben hier das ganze Curriculum des P. *Dinet*, soweit es aus den handschriftlicheu Katalogen ersichtlich ist. Geboren am 19. Oktober 1584 zu Moulin, trat P. *Dinet* am 1. März 1604 in die Gesellschaft Jesu, studierte 1605—08 Philosophie in Moulin, war 1608—10 Professor der Humanoria in Rouen, 1610—11? (vielleicht schon in Flèche als Hilfspräfekt), 1611—14 Theologiestudierender in La Flèche, 1614—15 Rhetorikprofessor in Rennes, 1615—16 in Paris, 1616—17?, 1617—18 Prediger in Rouen, 1618—21 Prediger in Orléans und wieder in Rouen, 1621—23 Rektor in Orléans, 1623—26 Prediger in Orléans, Blois und Moulin, 1627—30 Rektor in Rennes, 1631—33 in Paris, 1633—35 in Tours (Superior), 1635—38 Rektor in Paris (Collège Clermont), 1639—43 Provinzial, 1643 in Paris, 1645—48 Provinzial der Provinz Champagne, 1648—53 in Paris, gest. 12. Dezember 1653 (Catal. mun. Franc. 45, 288).

[2]) *Adam-Tannery* III 466; vgl. VII 452, 563.

haben es ihm aufgetragen[1]). Aber wenn dem so war, hatten die Obern gewünscht oder auch nur erlaubt, daß die Schrift der Öffentlichkeit übergeben würde? Descartes hilft sich schließlich damit, daß er behauptet, die Veröffentlichung sei das einzige Mittel gewesen, um die Jesuiten vor übler Nachrede zu bewahren[2]).

Descartes hatte geschickt die für ihn günstigen Momente hervorgehoben. Er ist Schüler und ergebener Freund der Patres; er sucht und verteidigt nur die Wahrheit, ja er verteidigt sogar den Glauben. Und gerade für letzteres soll P. *Dinet* einen ganz aktuellen Beleg erhalten[3]). Im protestantischen Holland ist Descartes, natürlich als guter Katholik, den Intriguen und nahezu der Verfolgung von Seite eines häretischen Ministers ausgesetzt. Der Philosoph erzählt dem Jesuitenprovinzial ausführlich den Streit, in den er sich für seinen Anhänger und Freund *Regius* mit dem Rektor der Utrechter Universität, *Giscar Voët*, verwickelt hatte. Die Schilderung dieses Zwistes bildet die zweite Hälfte des langen Briefes an P. *Dinet.*

Zum Schluß des Briefes[4]) hat Descartes noch ein besonderes Anliegen; es ist eine Vertrauensfrage, die er an den P. Provinzial richtet. Seine ganze Philosophie liegt im Manuskripte beinahe vollendet vor[5]). P. *Dinet* möge ihm doch einen guten Rat erteilen, ob er dieselbe der Öffentlichkeit übergeben solle oder nicht. Nicht wenige hätten ihn darum schon gebeten. Wenn aber P. *Dinet* und die Priester der Gesellschaft es nicht für gut hielten, werde er ihrem Rate folgen und sein Werk nicht veröffentlichen.

Während nun Descartes auch nach dem Erscheinen der Objectiones septimae gegen *Bourdin* hart und unversöhnlich blieb[6]), hätte er doch gerne gewußt, was die

[1]) *Adam-Tannery* VII 566.

[2]) Ibid. VII 571 f.

[3]) Ibid. VII 582 ff.

[4]) Ibid. VII 603.

[5]) Gemeint sind die „Principia philosophiae“, die 1644 erschienen.

[6]) Brief an P. Bourdin vom 7. September 1642 (*Adam-Tannery* III 575—577).

übrigen Jesuiten zu seinen Objectiones septimae sagen. Oktober 1642 hatte ihm *Mersenne* noch nichts darüber mitgeteilt[1]). Die Stimmung schien jedoch für ihn günstig zu sein. Die erste Kundgebung für Descartes kam allerdings nicht von Paris, sondern von Orléans. P. *Vatier* hatte ihm von dort geschrieben und, wie es scheint, mit Herz und Mund mißbilligt, daß man gegen ihn aufgetreten sei[2]). Besonders war wohl die Schwierigkeit bezüglich der Eucharistie unter den Jesuiten erörtert worden. Man blieb geteilter Ansicht. *Vatier* ist auch in diesem Punkt mit Descartes' Erklärung zufrieden.

Der Philosoph war froh darüber, endlich ein günstiges Urteil eines Jesuitenpaters in der Hand zu haben. P. *Vatier* erhielt sofort ein artiges Dankschreiben[3]). Der Inhalt desselben zeigt wieder, wie geschickt Descartes die Sache *Bourdins* von der seiner Mitbrüder und Obern zu trennen gewußt hatte. Das ausführliche Schreiben an P. *Dinet* hatte ihm gar nicht genügt, er war bis nach Rom gegangen. Dort wußte er seinen Verwandten und väterlichen Freund P. *Charlet*, der eine der höchsten Würden innerhalb des Jesuitenordens bekleidete. P. *Charlet* war seit 15 Jahren Assistent der französischen Provinzen an der Seite des Ordensgenerals. Aus dem Briefe an P. *Vatier* erfahren wir nun, daß Descartes bereits anfangs Sommer dem P. *Charlet* seinen Streit mit *Bourdin* mitgeteilt[4]) und seine Vermittlung angerufen hatte.

---

[1]) Brief an Mersenne vom 20. Oktober 1642 (*Adam-Tann.* III 590).

[2]) Brief an Mersenne vom 17. November 1642 (*Adam-Tann.* III 591).

[3]) Brief an P. Vatier vom 17. Nov. 1642 (*Adam-Tannery* III 594—597).

[4]) Ibid. III 595. Aus dem Curriculum des P. *Charlet* sind uns folgende Daten bekannt: Geboren am 30. September 1570 zu Paris, ins Noviziat der Gesellschaft Jesu eingetreten am 11. November 1589, absolvierte P. *Charlet* von 1592—1605 seine Studien, (Rhetorik, Philosophie und Theologie) und war etwa 3—4 Jahre Lehrer der Humaniora. 1606 ist er Prediger in Paris (Profeßhaus), 1607 bereits als Professor in La Flèche (prof. scholasticae?) ebenso 1608 — der Katalog von 1609 fehlt — 1610 ist er sicher schon Rektor daselbst — 1616. Hierauf 1616—20 Provinzial, 1621—23 wieder Prediger in Paris, in den Jahren 1624—26 weilt er in der Lyoner Provinz (als

P. *Charlet* konnte mit der Schlichtung der Streitsache wenigstens solche Patres betrauen, die gegen Descartes nicht voreingenommen waren. Der Philosoph hatte den P. Assistenten namentlich auf P. *Vatier* hingewiesen, dessen Gesinnungen er seit 1638 kannte. Wir wissen nicht, ob P. *Charlet* irgend eine Weisung nach Paris oder Orléans ergehen ließ. Auffallend aber ist, daß gerade P. *Vatier* sich beeilt hat, Descartes seine Zustimmung auszudrücken. Der Philosoph selbst schreibt allerdings seinen Erfolg bei den Jesuiten zunächst der Klugheit und Mäßigung des P. Provinzials *Dinet* zu[1]). Auch später dankt er noch wiederholt P. *Dinet* für seine Vermittlung.

Nachdem Descartes diese Art von Genugtuung zuteil geworden, wollte er nicht weiter den Gekränkten spielen. Es sei ihm ja selbst nicht leicht geworden, schreibt er an *Vatier,* gegen P. *Bourdin* in einer Weise vorzugehen, wie es in den Objectiones septimae geschehen sei[2]). Bei seiner großen Verehrung und Liebe für die Gesellschaft Jesu habe es zu diesem für ihn so schmerzlichen Schritt eines ähnlichen Entschlußes bedurft, wie wenn er sich zur Amputation eines Armes oder Beines hätte begeben müssen. Aber es sei kein anderes Mittel zu Gebote gestanden. Wie vor zwei Jahren, so hätte man auch diesmal in Paris und anderswo seinen wissenschaftlichen Ruf zu vernichten gestrebt[3]).

Letzteres war wohl übertrieben. Von öffentlichen Disputationen gegen Descartes' Meditationes wird nichts gemeldet. Hatte nicht vielleicht der Philosoph, was er befürchtete, ohne weiteres für wirklich angenommen? Wir kennen *Bourdins* Thesen des Jahres 1641 nicht, aber hätten sie etwas gegen die Meditationes enthalten, Descartes würde alsbald davon erfahren und sicher nicht geschwiegen haben.

Rektor und Provinzial), 1626—46 Assistent der französ. Provinzen, 1646—50 zum zweitenmale Provinzial der Pariser Provinz. Er starb in Paris am 26. Oktober 1652 (Catal. Franc. 45. 312).

[1]) *Adam-Tannery* III 596.

[2]) Brief an P. Vatier (ibid. III 595).

[3]) Ibid. III 596.

Der Philosoph mochte fühlen, daß er in seiner Empfindlichkeit etwas zu weit gegangen war. Daher versichert er P. *Vatier*, daß seine Meditationes nicht ganz leicht zu verstehen seien, weshalb er keineswegs verlange, man solle seiner Philosophie sofort und unbesehen zustimmen. Nur eines könne er nicht vertragen: man möge nicht tadeln, was man nicht verstehe; und bevor man gegen ihn oder seine Schriften etwas vorbringe, sollte man ihn persönlich aufmerksam machen[1]). Man sieht, Descartes forderte eine weitgehende Rücksichtnahme. Hätte er sie nur immer selbst ebenso geübt!

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Obern in Paris, besonders P. *Dinet*, bald nach dem Erscheinen der Objectiones septimae für die Beilegung des Streites eingetreten sind. Ende des Jahres 1642 ging P. *Dinet* nach Rom und besprach die Angelegenheit *Descartes-Bourdin* mit dem Assistenten P. *Charlet*. Er konnte alsbald seinem ehemaligen Zögling befriedigende Mitteilungen machen. P. *Charlet* interessiere sich sehr für seine Arbeiten, in ihm habe Descartes noch immer denselben väterlichen Freund zu erblicken; demnächst werde er auch ein Schreiben vom P. Assistenten erhalten[2]). Das Schreiben ließ allerdings noch einige Zeit auf sich warten.

Überhaupt durfte Descartes auf eine weitgehende Zustimmung zu seiner Philosophie nicht rechnen. Dazu verstanden sich die Ordensobern schon aus Klugheit nicht. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß, wie Descartes annahm, dem P. *Bourdin* von Rom aus Stillschweigen auferlegt worden war[3]). Schweigen war zweifellos auch das beste, was *Bourdin* tun konnte.

---

[1]) *Adam-Tannery* III 596 f.

[2]) Wir erfahren davon in einem Schreiben Descartes' an Mersenne vom 4. Jänner 1643 (*Adam-Tannery* III 609): „La lettre que vous m'avez envoyée, vient du P. *Dinet* qui me mande qu'il est heureusement arrivé à Rome, qu'il a fait voir ma dernière lettre au P. Charlet, qui me chérit et estime, que cete lettre est digne de moy et de ma generosité, et que le P. Charlet m'escrira ces sentimens touchant mes estudes et mes affections pour luy et pour eux“.

[3]) Schreiben an Mersenne vom 23. März 1643 (*Adam-Tann.* III 639).

Es bleibt uns die Frage zu erörtern übrig: welches war der sachliche Wert der Objectiones septimae? und war die Geringschätzung, aus der Descartes kein Hehl macht, der Hauptsache nach begründet?

In der Form erinnert P. *Bourdin* an die Objectiones quintae, — ihr Verfasser war *Gassendi* gewesen — die vor einem Jahre das Mißfallen Descartes' in hohem Grade erregt hatten. Diese Art von Kritik findet überall zu tadeln, nirgends etwas anzuerkennen. Sie ist darum selten angebracht. Aber auch inhaltlich bietet der Traktat wenig Trostreiches. P. *Bourdin* befaßt sich beinahe nur mit dem Ausgangspunkt der cartesianischen Philosophie, dem allgemeinen Zweifel. Das war gewiß kein unglücklicher Griff. Aber von dem vielen Überflüssigen, das in feuilletonistischem Stil vorgebracht wird, bleibt schließlich nur ein einziger Gedanke übrig, an sich vielleicht richtig, aber in der Ableitung verfehlt. Es ist der Gedanke, den *Bourdin* gegen Schluß des ersten Abschnittes[1]) in syllogistischer Form zusammenfaßt: Die Methode Descartes', weil mit dem ganz allgemeinen Zweifel beginnend, führt zu keinem Resultat, am allerwenigsten zu dem, welches Descartes will, zu völlig sicheren Erkenntnissen. Nicht einmal der Satz: *„Ego sum cogitans"* kann damit erwiesen werden. Somit hat sich Descartes von vornherein jeden sicheren Ausgangspunkt für seine Philosophie unmöglich gemacht.

Zum Erweise seiner Behauptung greift *Bourdin* aus der ersten Meditation gewisse Sätze heraus, in denen allerdings der allgemeine Zweifel als Ausgangspunkt der neuen Philosophie proklamiert ist. Alles, was nur dem geringsten Zweifel unterworfen ist, auch dem scheinbar unvernünftigsten, soll als unsicher, ja als falsch angesehen werden. Dazu hatte Descartes so ziemlich für alle unsere Erkenntnisse, auch die evidentesten wie mathematischen, irgend einen Grund des Zweifels aufgefunden[2]). Wir müssen also

[1]) *Adam-Tannery* VII 507—509.

[2]) *Adam Tannery* VII 21 f: „Tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non

einfach alles vorläufig beiseitelegen („abdicare") und tun, als ob alles falsch wäre. Wir müssen ganz von vorne anfangen[1]). So und ähnlich lautet allerdings der Ausgangspunkt der Meditationes.

Wer so zu philosophieren beginnt, sagt *Bourdin*, kommt überhaupt zu keiner sicheren Erkenntnis. Wenn der einzig sichere Satz der ist: alles, was bisher als sicher galt, ist falsch, es ist nichts, es gibt keinen Körper und keinen Geist, mit andern Worten, wenn Descartes die *Abdicatio* ernst nimmt, dann läßt sich eben auch gar nichts beweisen, wir bleiben im Skeptizismus, Agnostizismus und Nihilismus begraben.

Aber hatte denn Descartes die allgemeine Abdicatio als den positiven Ausgangspunkt seiner Philosophie aufgestellt? Hatte er gesagt: die erste sichere Prämisse ist die, daß alles bisher Erkannte unsicher und falsch ist? Eine solche Auslegung des allgemeinen Zweifels wird dem Sinne der ersten Meditation sicher nicht gerecht. Merkwürdigerweise hat *Bourdin* selbst die verschiedenen Auffassungen des *Dubium universale* in den 4 *Responsiones* zu seiner *Quaestio prima* ganz klar auseinander gehalten[2]). Descartes' Abdicatio sollte natürlich nur den negativen Eingang in seine Methode bilden. Wir wollen vorläufig — das ist Descartes' Gedanke — alle unsere Erkenntnisse als falsch oder wenigstens als zweifelhaft ansehen und darum keine derselben unbesehen als Ausgangspunkt zu sicheren Urteilen gelten lassen[3]). Das heißt aber nicht, daß alle unsere Erkennt-

---

per inconsiderantiam et levitatem, sed propter validas et meditatas rationes: ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam".

[1]) *Adam-Tannery* VII 17 ff (Meditatio prima); vgl. bes. 22 f: „Supponam igitur, non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores figuras, tonos cunctaque externa nihil esse quam ludificationes somniorum".

[2]) Vgl. *Adam-Tannery* VII 462—464.

[3]) *Adam-Tannery* VII 22 (Meditatio prima): „Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me

nisse in Wirklichkeit falsch sind, und daß diese Erkenntnis der erste sichere Satz ist, auf den sich die folgenden stützen, sondern daß wir uns jede sogenannte Erkenntnis vorher näher ansehen wollen, bevor wir sie als sicher wahr anerkennen wollen. Somit lautet der erste sichere Satz nicht: alles ist unsicher und falsch, sondern es gibt für Descartes zunächst gar keinen sicheren Satz[1]). Es liegt jedoch der Gedanke nicht fern: vielleicht läßt sich doch bei genauerem Zusehen die eine oder andere unbezweifelbare Wahrheit erkennen. Haben wir eine solche gefunden, so ist damit der feste Punkt gewonnen, das Philosophieren kann beginnen. Descartes zweifelt noch nicht, wie später Kant, an der *prima conditio*, der Erkenntnisfähigkeit des Geistes. Zur Veranschaulichung seines Gedankens bringt er zweimal den „einem simplen Verstande“ angemessenen Vergleich von einem Korb voll Äpfel, unter denen sich viel faules Obst befindet. Was tut man, um die gesunden Äpfel herauszufinden? frägt er. Man schüttet den ganzen Korb voll aus und sondert dann die guten Äpfel von den faulen[2]).

Man muß sich wundern, daß *Bourdin* von den zahlreichen Angriffspunkten, die bereits das *dubium universale* Descartes' einem geschulten Philosophen bot, nicht einen glücklicheren herausgegriffen hat. Auch negativ genommen, war ein so allgemeiner Zweifel logisch und psychologisch undurchführbar. Gibt es denn nicht zu allen Zeiten Wahrheiten, die, sobald sie ausgesprochen oder auch nur gedacht werden, durch ihre unmittelbare Evidenz die Zustimmung des erkennenden Subjektes erzwingen? Wer solches nicht zugibt, wird auch durch näheres Zusehen zu keinem gewissen Satze kommen. Nicht bloß das

---

ipsum fallam illasque (opiniones) aliquamdiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praeiudiciorum ponderibus nulla amplius prava consuetudo judicium meum a recta rerum perceptione detorqueat“. Außerdem versichert Descartes, daß dieser Zweifel nur theoretisch, nicht aber praktisch zu nehmen sei. Vgl. ibid. 460. Descartes zitiert später dem P. *Bourdin* diese Worte (ibid. VII 523).

[1]) Ibid. VII 461.

[2]) Ibid. VII 512.

„*Cogito ergo sum*“, das Descartes in seiner zweiten Meditation als erste sichere Wahrheit gefunden hat, sondern auch eine Reihe mathematischer und anderer Axiome tragen den Charakter der unmittelbaren Evidenz an sich. Die Ausdehnung des allgemeinen Zweifels auf alle mathematischen Sätze nimmt sich denn auch gezwungen genug aus. Dabei begegnet Descartes das Merkwürdige, daß ihm andere Wahrheiten, wie die Existenz Gottes und ähnliche, die eines verwickelten Beweises bedürfen, unmittelbar einleuchtend erscheinen.

Auch logisch konnte Descartes seinen allgemeinen Zweifel nicht konsequent durchführen. Gerade hier hätte *Bourdin* mit großem Vorteil einsetzen können. Während nämlich der Philosoph nur von einem sicheren Satz zu beginnen vermeint, muß er nicht nur gewisse philosophische Begriffe, die ja bereits eine Urteilssynthese voraussetzen, sondern auch eine Anzahl von Hilfssätzen von vorneherein als gleich sicher annehmen. Er sagt es nicht. Das hindert aber nicht, daß er sofort in der weiteren Deduktion fortwährend davon Gebrauch macht und Gebrauch machen muß. Wir erinnnern nur an das allgemeine Wahrheitskriterium, das Descartes in der dritten Meditation aufstellt: „*Illud omne verum est, quod valde clare et distincte percipio*“[1]), ferner an den Ursachensatz, dessen er für seinen ersten Gottesbeweis bedarf[2]); die Wahrheit des Kausalprinzipes ist ihm durch das „*lumen naturale*“ ohne weiteres klar[3]). Auf dieses *lumen naturale* darf sich ja Descartes noch gar nicht verlassen, bevor die Existenz Gottes bewiesen ist.

Es ist Descartes hier beim Eingang in seine Philosophie eine ähnliche Täuschung begegnet, wie die war, in welcher er sich bezüglich der Wertung seiner ganzen Philosophie befand. Diese stand nach seiner Ansicht in einem durchgehenden Gegensatz zur scholastischen. Dem war nicht so. Descartes’ Metaphysik ist, sowie sie an

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 35.
[2]) Ibid. VII 39.
[3]) Ibid. VII 40.

ihrem Ausgangspunkt gewisse allgemeine Sätze nicht entbehren kann, von scholastischen Gedanken auch im weiteren Verlaufe völlig durchtränkt[1]).

An der einen oder anderen Stelle hat *Bourdin* einen schwachen Anlauf genommen, zu zeigen, daß das Gute an Descartes' Methode nichts Neues sei. Hätte er das im einzelnen nachzuweisen versucht, so wäre das Verdienst der Objectiones septimae heute noch groß. Daß er den Philosophen etwas behaupten ließ, was er nicht gesagt, zeigt eben nicht von gründlicher Arbeitsweise und hat ihm die bitteren Notae, mit denen Descartes die Objectiones septimae begleitet, eingetragen. Eine beabsichtigte Unterstellung anzunehmen, liegt kein Grund vor. Descartes konnte sich nicht genug daran tun, seinem Gegner Motive derartig unedler Natur vorzuhalten[2]) und sich bei dessen Mitbrüdern und Obern zu beschweren[3]). Die ganze Beweisführung *Bourdins* ist ihm vollbewußte Entstellung und eine einzige große Lüge[4]) und schließlich sogar (die 12 Fehler, welche nach *Bourdin* das *dubium universale* begeht) der Wutausbruch eines Menschen, der den Verstand verloren[5]). Es ist dieselbe Kampfesweise, wie zwei Jahre zuvor. Sie hat dem Philosophen keine

---

[1]) Übrigens darf man dem Philosophen diese Wertung seines Systems nicht so hoch anrechnen. Jahrhunderte nach ihm haben sich von diesem Irrtum nicht losmachen können. Erst Untersuchungen aus neuester Zeit, wie die von *Freudenthal* und *Georg von Hertling*, haben die engen Bande, welche Descartes' Metaphysik noch an die Scholastik knüpften, aufzuzeigen begonnen. Damals und lange nachher wußten die meisten Philosophen nicht mehr, was die scholastische Philosophie lehrte.

[2]) *Adam-Tannery* VII 467 f et passim.

[3]) Siehe Epistel an R. P. Dinet, *Adam-Tannery* VII 563 ff.

[4]) *Adam-Tannery* VII 526.

[5]) Ibid. VII 527 ff. Descartes meint damit die Responsio ad quaestionem secundam, ob der allgemeine Zweifel eine geeignete Methode zum Philosophieren sei (ibid. VII 466 ff). In der Schlußantwort zählt *Bourdin* nicht weniger als 12 logische Fehler auf, welche diese Methode begeht („Mehr als der Dekalog Sünden enthält", sagt Descartes). Vgl. *Adam-Tannery* 527—535.

Ehre gemacht. Die Umstände können ihn nur teilweise entschuldigen.

Der Traktat des P. *Bourdin* war unvollendet in Descartes' Hände gelangt[1]). Schon daraus geht hervor, daß *Bourdin* an eine Veröffentlichung nicht dachte. Ohne Zweifel hatte der Pater einen umfassenderen Plan gehabt. Descartes weiß, daß im vierten Abschnitte Einwendungen gegen seine Gottesbeweise kommen sollen[2]). *Bourdin* möge nur sorgfältig alles ausarbeiten, meint er spöttisch, aber das Vorliegende genüge ihm vollauf, um den Wert des Ganzen zu ermessen[3]).

P. *Bourdin* hatte — die Folge zeigte das — nicht viele Ordensmitglieder auf seiner Seite. Vielleicht hatte keiner von seinen Mitbrüdern das unfertige Manuskript gelesen. Manche von ihnen mochten ihn zum Objicieren wohl aufgemuntert haben. Descartes sah viel zu schwarz; er fürchtet, sein Gegner habe Freunde in Paris, die den Obern die Sache anders darstellen könnten, als sie in Wirklichkeit liege[4]). Jedenfalls haben die Patres bald bemerkt, daß die Kritik *Bourdins* oberflächlich und rasch gearbeitet und formell und sachlich größtenteils verfehlt sei. Auf der anderen Seite gab es Jesuiten, die gute Beziehungen zwischen dem Orden und Descartes wünschten, die einen aus persönlichen Rücksichten, andere aus praktischen Klugheitsgründen, einige wenige auch, weil sie die Anschauungen Descartes' für einwandfrei hielten. Auch die Obern waren Descartes gut gesinnt. Gerade sie gehörten zu seinen persönlichen Freunden und arbeiteten deshalb auf eine Beilegung des Zwistes hin. So ergab sich von selbst eine gewisse Isolierung *Bourdins.* Das hatte Descartes gewollt und so ging er als Sieger aus dem Streite hervor. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein förmlicher Befehl an P. *Bourdin* erging, sich jeder Polemik

---

1) Mit der Quaestio tertia „An possit instaurari methodus — Quaeris 3, an“ bricht der Traktat ab. Vgl. *Adam-Tannery* VII 535.

2) Brief an P. Bourdin vom 7. Sept. 1642 (*Adam-Tann.* III 576).

3) Ibid. III 576.

4) Brief an P. Vatier vom 17. Nov. 1642 (*Adam-Tann.* III 596).

gegen den Philosophen zu enthalten. Dann hatte Descartes richtig vermutet[1]).

In der Folge haben sich die Beziehungen zwischen dem einen Jesuitenpater und Descartes — denn nur mit P. *Bourdin*, nicht mit dem ganzen Orden hatte er Streit gehabt — rasch gebessert. Man hat sich gegenseitig die Bitterkeiten vergessen und ist gut Freund geworden.

[1]) Brief an Mersenne vom 23. März 1643 (*Adam-Tann.* III 639).

Schlussergebnisse der Forschung und Kontroverse über die Vulgata Sixtina

Von **Joh. B. Nisius** S. J.—Wien

Wenn wir die folgenden Ausführungen als „Schlußergebnisse" bezeichnen, so soll damit nicht gesagt sein, daß die Forschung nunmehr alle Vorgänge bei der Vulgatarevision vollkommen aufgehellt habe, oder daß vollständige Übereinstimmung in allen Kontroversfragen erzielt worden sei. Doch will uns scheinen, daß nach Veröffentlichung der letzten größern Monographien über unsern Gegenstand von *Amann*[1]) und *Höpfl*[2]), sowie nach Auffindung der für die Streitfragen hochwichtigen Venezianischen Dokumente ein Ruhe- und Höhepunkt erreicht sei, der zu einer abschließenden Zusammenfassung der gewonnenen Resultate einladet und berechtigt.

Die erwähnten Dokumente sind die Depeschen Badoers vom 7. Juli bis zum 27. August 1590 bei *Amannn* 141/52 (dazu ds. Ztsch. 1913, 681/9) und die korrespondierenden Instruktionen des Senates an Badoer in ds. Ztsch. 1913, 878/89. Ein kurzer Überblick über die Dokumente nach Zeit-

---

[1]) Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem Venezianischen Staatsarchiv von Dr. *Fridolin Amann.* Freiburg i. B. 1912.

[2]) Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata nach gedruckten und ungedruckten Quellen von P. *Hildebrand Höpfl O. S. B.* Freiburg i. B. 1913 (Bibl. Stud. XVIII 1/3 Heft).



folge und Inhalt ist für das Verständnis des Folgenden von Wichtigkeit. Am 30. Juni fordert der Senat den Gesandten auf, dem Papste den großen Nachteil vorzustellen, welcher dem Buchhandel, den Staatseinnahmen und der staatlichen Freiheit Venedigs durch die Druckbestimmungen der Bibelbulle zugefügt würden. Veranlaßt wurde dieser Schritt des Senates durch eine (erste) Supplik der Drucker und Buchhändler Venedigs an den Dogen. — Am 7. Juli antwortet der Gesandte, der Papst habe auf seine Vorstellung erwidert, er habe die Ausführung der Bulle noch niemand aufgetragen, damit die armen Drucker und Buchhändler ihre Bestände absetzen könnten und habe versprochen, seine Bulle zu revidieren. — Am 14. Juli meldet Badoer, daß er ein Exemplar der korrigierten Bibel abgeschickt habe. — Am 14. Juli übersendet der Senat ein lateinisches Dankschreiben an den Papst für das Dedikationsexemplar der Bibel und beauftragt den Gesandten, dem Papst begreiflich zu machen, daß schon die Verbreitung der Bulle und die bloße Furcht vor den angedrohten Zensuren, den Buchhandel und die Venezianischen Freiheiten schädige und daß es kein anderes Heilmittel gebe, als das Druckprivileg durch ein anderes Breve zu widerrufen und das schon veröffentlichte zu ändern. — Am 21. Juli berichtet Badoer, Sixtus habe noch einmal die Versicherung gegeben, die Bulle sei eine „Form seines Wunsches“ und solle nur auf besonderen Befehl ausgeführt werden, habe aber Schwierigkeiten gemacht, die Druckbestimmungen der Bulle zurückzunehmen. — Am 28. Juli referiert der Gesandte über seine dritte Besprechung mit dem Papst; dieser habe wieder versichert, die Exekution der Bulle sei noch nicht angeordnet, aber zugleich mit großem Nachdruck das Römische Druckprivileg verteidigt, weil die Bibel von ihm korrigiert, also sein Buch sei und überdies das Fundament des Glaubens. — Am 28. Juli ermahnt der Senat den Gesandten, die Angelegenheit weiter zu betreiben. — Am 4. August verweist der Gesandte auf seine Mitteilungen vom 28. Juli. — Am 4. August erklärt sich der Senat befriedigt über den Auftrag des Papstes, die Intimation des Venezianischen Inquisitors zu annullieren, verlangt aber vollkommene Ordnung der Sache, weil die publizierte Bulle allgemeine, die Buchhändlerinteressen schädigende Furcht errege und die staatlichen Rechte verletze. — Am 11. August meldet der Gesandte, daß er in einer vorhergehenden Audienz von der Bulle nicht gesprochen habe. — Am 11. August übersendet der Senat eine zweite Supplik der Drucker und Buchhändler an den Dogen, worin sie bitten, daß die oben erwähnte Antwort des Papstes durch eine neue Bulle veröffentlicht werde, weil die Schädigung ihrer Interessen zunehme,

da die Käufer, im Hinblick auf den herannahenden Verpflichtungstermin (4 Monate) der allgemein bekannt gewordenen Bulle, die Venezianischen Bücher nicht mehr kaufen wollen; die Aufhebung der Intimation des Inquisitors von Venedig sei nicht hinreichend. — Am 18. August berichtet Badoer über seine letzte Audienz beim Papste. Der Inquisitor und Nuntius von Venedig hatten unterdessen gemeldet, vom Inquisitor sei keine Intimation erlassen worden. Der Papst zeigte sich entrüstet über die „Lüge" der Drucker und Buchhändler, verlangte Bestrafung der Ankläger und wollte überhaupt einstweilen von der Angelegenheit nicht mehr hören. — Am 25. August gibt Badoer Nachricht von einer Unterredung mit dem Kardinal-Nepoten, Colonna und Rovere. Sie deuteten die Stimmung des Papstes dahin, daß er einstweilen mit Nichtexekution der Bulle sich begnüge, später aber doch die Bestimmungen zurücknehmen oder ändern werde, weil er selbst schon die Unmöglichkeit der Ausführung in Erwägung gezogen habe. — Am 25. August übersendet der Senat die dritte Supplik der Drucker und Buchhändler an den Dogen. Die Instruktion des Senates und die Supplik geben der Bestürzung über eine „neue Bulle" lebhaften Ausdruck, die im Druck erschienen sei und den Höhepunkt der Gefahr für die Venezianischen Interessen bedeute. Die Bulle enthalte ein Datum (13. April), woraus hervorgehe, daß die Frist von 4 Monaten für die Verbindlichkeit der Bulle schon abgelaufen sei. Man erfahre, daß die Inquisitoren in Kraft dieser Bulle Intimationen erlassen hätten, wodurch die Käufer abgeschreckt würden. Daß der Inquisitor von Venedig die Intimation nicht weiter verfolge, helfe nichts, wenn die Bulle in andern Gegenden ausgeführt werde. — Am 27. August meldet der Gesandte den Tod des Papstes und bedauert ihn sehr im Interesse des Dienstes des Dogen, da man doch mit der Zeit auf gute Erledigung der Geschäfte hätte hoffen könnnen.

Das von *Baumgarten* in Aussicht gestellte neue Material zur Geschichte der Vulgata Sixtina ist bis heute nicht veröffentlicht. B. schreibt (Theol. Revue 1913 Sp. 610): „An anderer Stelle gedenke ich, zusammen mit neuem Material zur Geschichte der Vulgata Sixtina die einzelnen Besprechungen kritisch zu richten (!), um eine Gesamtübersicht über die Scheidung der Geister zu geben". Neues Quellenmaterial wird gewiß freudig aufgenommen werden; doch auch das kritische „Gericht" kann nur genehm sein, sofern es sich auf eine solide Urteilsbegründung stützt. — Die Römischen Archive, die wohl noch wichtige Akten zur Sache bergen mögen, das Inquisitionsarchiv und Indexarchiv, sind entweder gar nicht oder nur schwer zugänglich. *Pastor* hat von den in

der Vatikana gefundenen Inquisitionsakten aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts nur „Allgemeine Dekrete“ heraugegeben[1]), worin nichts auf unsern Gegenstand Bezug hat. Im Indexarchiv sind, wie bekannt, Konvolute von Akten auch aus diesem Zeitraum bei der Verschleppung des Archivs nach Paris abhanden gekommen. Doch ist in Rom ein von dem Kameraldrucker *Paul Blado* hergestellter Separatdruck der Bibelbulle erhalten, von dem unten Näheres zu berichten ist.

Es haben unterdessen auch so viele Autoren verschiedener Richtung in Rezensionen und eigenen Artikeln über die schwebenden Probleme sich geäußert, daß eine Übersicht über die Stellungnahme der wissenschaftlichen Kritik ermöglicht und erwünscht erscheinen dürfte. Manche dieser literarischen Anzeigen und Referate (z. B. die 2 Artikel von *Fr. Raffl O. F. M.* in der Salzburger Kirchenzeitung vom 26. Oktober und 2. November 1911; das Referat: „Zur Geschichte der Vulgata“ von *Placidus Werner O. S. B.* im Grazer Literarischen Anzeiger vom 15. März 1912) bieten freilich kaum eine Förderung der wissenschaftlichen Untersuchung, weil sie sich alle, auch die gewagtesten Aufstellungen der bekannten Schrift *Baumgartens* über die Vulgata Sixtina ohne vorhergehende Prüfung zu eigen gemacht haben. Wie wenig in solchen „kritischen“ Anzeigen gründliche Sachkenntnis das Wort führt, beweist u. a. die Auslassung in Theologie u. Glaube (IV [1912] 50) von *N. Peters:* „Das zur Entlastung Bellarminos von der auf ihm hängenbleibenden *(sic)* objektiven Unwahrheit erfundene Märchen, die Bibelkonstitution von 1590 sei nicht promulgiert und der Promulgationsvermerk a tergo der Bulle habe Sixtus V anticipando daraufsetzen lassen, ist durch *Baumgarten* ein für allemal abgetan.“ *Peters*, der besonders durch die erfrischende Offenheit und Geradheit der Darstellung *Baumgartens* wohltuend berührt wurde, hat sich offenbar um die Wahrheit der Darstellung weniger bekümmert; sonst hätte er sehen müssen, daß die Erfinder jener „Märchen“, *Alber* und *Azor* nicht im entferntesten daran dachten, Bellarmin „entlasten“ zu wollen. — Nach *W.*

---

[1]) Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555—1597. Freiburg i. B. 1912.



Köhler (Theol. Literaturzeitung 38 [1913] 269) kommt *Baumgarten* „das Verdienst zu, Bellarmins „Lüge“ sicher gestellt zu haben; wohl endgültig — trotz *Lebachelet.*“ Er meint nämlich, Bellarmin habe „das Märchen aufgebracht, die Bibelausgabe (Sixtus' V) sei überhaupt nicht erfolgt, vielmehr habe Sixtus selbst den Befehl gegeben, die Bibel einzuziehen und einzustampfen“. Von wem hier die Märchenbildung betrieben wird, trotz längst erfolgter Aufklärung (vgl. ds. Ztsch. 1912, 45 f), kann nicht mehr zweifelhaft sein. Der unterdessen verstorbene *Nestle* hat sich erfreulicherweise im Theol. Literaturblatt (1912, 57) weit zurückhaltender geäußert. Er meint u. a.: „Über das Beispiel mangelnder Bibelkenntnis an so hervorragender Stelle, (das Wort *ter* rogavit in der Bibelbulle, mit Berufung auf Lk 22,32) könnte Sixtus selbst so erschrocken sein, daß doch die Möglichkeit vorliegt, irgend eine Äußerung seinerseits über eine notwendige Besserung sei von Bellarmin in der bekannten Weise ausgebeutet worden“ [1]). Von französischen Kritikern hat sich neben *Lagrange O. Pr.* (Rev. Bibl. 9 [1912], 311), der vor allem die Rolle Bellarmins in gewiß nicht einwandfreier Weise bespricht, besonders *Mangenot* in 3 Artikeln der Questions ecclésiastiques (1913, Nr. 8, 9, 10) mit dem ganzen Fragenkomplex einläßlicher beschäftigt, nachdem er schon im Artikel *Vulgate* des Dictionnaire de la Bible von *Vigouroux* kurz Stellung genommen hatte. — In deutschen katholischen Zeitschriften sind eine Reihe von Arbeiten erschienen, (Bibl. Zeitsch. 10 (1912) 69 u. 280 f.; 11 (1913) 290; *J. M. Heer,* „Zur Kontroverse über die Sixto-Klementinische Vulgata“ im Katholik 1912, I 418,26; Rezension von *V. Schweitzer* über Baumgarten in Theol. Revue 1912, 372; Rezension über Amann von *A. Merk* in Stimmen aus M. Laach 85 (1913) 67 ff), die zwar mit Sachlichkeit an die verwickelten Fragen herantreten, unserer Ansicht

---

[1]) Überraschend war es mir, daß *Nestle* selbst die gegen mich gerichtete Polemik in *Baumgartens* Schrift „Die Vulgata Sixtina“ zurechtstellt: „In der Polemik S. 128 ist das futuristische Präsens ‚eine soeben die Presse verlassende Schrift‘ mit dem Präteritum verwechselt“.

nach aber, auch abgesehen von manchen unterlaufenden Unrichtigkeiten, deshalb der objektiven Sachlage nicht ganz gerecht werden, weil sie den historischen Zeugnissen nicht die gebührende Anerkennung zukommen lassen. Mit Recht hat *M. Hagen* (Stimmen aus M. Laach 82 (1912) 205) auf diesen Übelstand schon gegenüber *Baumgarten* aufmerksam gemacht: „Die bestimmten Aussagen von Zeitgenossen verschiedenen Ranges, selbst höheren und höchsten Ranges (der Kardinäle und des Papstes Pauls V.), ausgesprochen zu Lebzeiten solcher Kronzeugen, welche die Aussage erhärten oder auch vernichten könnten, sind von Baumgarten wohl nicht so gewürdigt worden, wie es für die Klärung des Sachverhaltes wünschenwert war." Irren wir nicht, so wird es sich an unseren Kontroversfragen, wie an einem typischen Beispiel, bewahrheiten, daß in historischen Untersuchungen die Aussagen lebendiger Zeugen, nicht geschriebene Akten, sofern diese den Zeugen widersprechen, die erste Stelle behaupten müssen. — Einen neuen Beitrag zur Aufhellung des Quellenmaterials hat *Lebachelet*, den wir schon so viele wichtige Dokumente verdanken, in den Ètudes (1912 t. 133, 71 ss) geliefert, durch die genaue Untersuchung eines Separatabdruckes der Bulle in der Sammlung der „lettere ai principi", den *Baumgarten* als Ersatz für die fehlende Registrierung in Anspruch genommen hat. In der Civiltà Cattolica hat *P. Rosa* in 2 Artikeln (1912 vol. 3, 161/80: „La storia della Volgata Sistina e l' opera dell' Bellarmino"; 1913 vol. 3, 579/91: „La Volgata Sistina del 1590 e i dispacci dell' Ambasciatore Veneto") die Kontroversfragen lichtvoll behandelt und wertvolle Bemerkungen zur Bullenbehandlung an der Kurie beigebracht. Endlich darf noch der von mir gegebene Hinweis auf das Schicksal der Konklavebulle Julius' III (ds. Ztsch. 1913, 706/8) gebucht werden, woraus erhellt, daß eine Bulle sehr wohl auch im offiziellen Sprachgebrauch „edita" genannt werden kann, wenn sie auch nicht publiziert und rechtsgültig ist[1].

---

[1]) Seitdem Obiges dem Druck übergeben war, sind uns 2 neue Arbeiten zu Gesichte gekommen, die unter dem freundlichen Ent-

P. Höpfl hat in seiner erwähnten Monographie zunächst mit großem Fleiß alles zusammengetragen, was in gedruckten und ungedruckten Quellen über den Gang der Vulgatarevision enthalten ist, sodann mit Sorgfalt und Umsicht alle von den verschiedensten Seiten zur Lösung der Streitfragen beigebrachten Momente geprüft. Seine Schrift ist so das reichhaltigste Arsenal aller unsern Gegenstand betreffenden literarischen Dokumente und Behelfe geworden, an dem niemand achtlos vorübergehen darf. Wir können mit Genugtuung feststellen, daß die Resultate der Schrift in allem Wesentlichen mit den Anschauungen übereinstimmen, die wir früher in ds. Ztsch. 36 (1912) 1 ff und 209 ff, sowie in der Salzburger Kirchenzeitung (1912 Nr. 51) vertreten haben.

Vielleicht wird sich aber nach Durchlesung der Darstellung *Höpfls*, die so überreich an Detailangaben ist, bei manchem das Bedürfnis nach einer knapperen Zusammenfassung des Wesentlichen und in der Kontroverse nach präziserer Fragestellung und strafferer Beweisführung geltend machen. Diesem Bedürfnis möchten wir in den folgenden Zeilen entgegenkommen, indem wir zugleich die von uns jüngst veröffentlichten Berichte des Venezianischen Senates an den Gesandten Badoer, die *Höpfl* noch unbekannt waren, in den Kreis der Erörterung ziehen. Wir werden dabei im großen und ganzen denselben Gang der Untersuchung einhalten, wie in den früheren Artikeln dieser Zeitschrift (1912, I ff u. 209 ff), über denselben Gegenstand.

I. Neugewonnene Resultate zur Vulgatarevision

Eine große Anzahl meist wenig bekannter Literaturwerke ist von *Amann* u. *Höpfl* durchforscht worden, um die Spuren der nach den Trienter Beschlüssen unternommenen

gegenkommen der Redaktion ds. Ztsch. noch nachträgliche Berücksichtigung erfahren können: 1) Die Rezension von P. *Lagrange* über *Amann* und *Höpfl* in Rev. Bibl. 11 (1914) 146 ff; 2) der Artikel von *H. Seemann O. S. B.* im Katholik 1913 (II) 398 ff: „Die Bibelbulle Sixtus' V dogmatisch gewertet“.

Römischen Vulgatarevision nach Möglichkeit aufzudecken. *Höpfl* hat seinen Vorgänger *Amann* hierin weit überflügelt und mit glücklicher Hand auch den reichen Schatz der Handschriften der Vatikana eröffnet und dienstbar gemacht. Welches ist das Resultat dieser Forschungen? Es ist vor allem ein überaus lehrreicher und reizvoller Einblick in das rege geistige Leben jener Zeit, die bekanntlich an hervorragenden, für Wissenschaft und Kirche gleich begeisterten Männern reich war. Was aber unsere Kenntnisse des Ganges der Vulgatarevision, wenigstens vor der Zeit Sixtus' V angeht, — die Periode von Sixtus V bis Klemens VIII ist nämlich fast bis ins Kleinste aufgehellt (vgl. ds. Ztsch. 1912 S. 2—14)— so sind dieselben nicht um ein sehr Bedeutendes vermehrt worden, wohl deshalb, weil eben in dieser Periode weniger an der Emendation der Vulgata offiziell gearbeitet wurde, als man anzunehmen geneigt ist.

In der Zeit vom Konzilsdekret bis zu Pius IV (1546—1559) sind außer den bekannten Arbeiten der Löwener Bibelkritiker, die durch die Trienter Dekrete veranlaßt wurden, nur die Bemühungen des Kardinals *Cervini* und seines tüchtigen Familiaren *Sirlet* um Erwerbung und Durchforschung wichtiger, alter Handschriften bekannt. Sirlet schrieb auf Anregung Cervinis seine Annotationes in Nov. Test[1]) und lieferte Textemendationen zum griechischen N. Test., zwei bis heute ungedruckte Arbeiten, die ihn vorzüglich befähigten, später die führende Kraft bei der Vulgatarevision zu werden. Man mag diese von Cervini befohlenen und stetig geförderten kritischen Arbeiten als rein private Versuche betrachten, der Forderung der Trienter Dekrete gerecht zu werden. Wenn man aber bedenkt, daß Cervini Legat des Konzils und eigentlicher Vater des Dekretes De canonicis Scripturis war, so wird man doch wohl richtiger seine Bemühungen als offizielle Akte der kirchlichen Autorität

---

[1]) Vgl. *Höpfls* Schrift: „Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament“ (Bibl. Studien XIII 8) Freiburg i. B. 1908.

zu werten haben, zumal man doch auch auf dem Konzil einen Anlauf zur Revision machte[1]).

Von der Zeit Pius' IV (1559—1565) wußte man bisher, daß eine Kommission eingesetzt worden, (gewöhnlich „Bibelkommission" genannt) in welcher Sirlet vor allem tätig war, aber nichts Greifbares erreicht wurde. Wir sind jetzt genauer über die Vorgänge unterrichtet durch den von *Šusta* (die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV, I 83 ff, Wien 1904) und *Höpfl* (vgl. die Dokumente im Anhange B. s. Schrift) veröffentlichten Briefwechsel des berühmten Augustinergenerals *Seripando.* Dieser gab den Anstoß zu dem unter Pius IV begonnenen großartigen Unternehmen, das bei Zeitgenossen, wie Andreas Masius und Petrus Canisius[2]) so freudige Hoffnungen weckte. *Paul Manutius,* der berühmte venezianische Drucker, übernahm im Sommer 1561 die Römische Druckerei und der Papst setzte eine Kommission oder Kongregation für die Emendation und Herausgabe kirchlicher Werke ein. Kardinal *Amulio* stand an der Spitze des Unternehmens und aus seiner Korrespondenz mit Seripando erfahren wir Näheres über das Schicksal desselben. Anfangs dachte man vor allem daran, eine emendierte lateinische Bibel, nach der sich alle sehnten, herauszugeben. Aber Uneinigkeiten über die Methode und Mißverständnisse der Trienter Dekrete, die in einem Briefe Seripandos an Amulio (*Höpfl*, 306) zum Ausdruck kommen, führten dahin, daß Seripando selbst von Trient aus einen Aufschub des Druckes der Bibel beantragte. Man ging in Rom darauf ein und wandte sich der Herausgabe anderer Werke zu. Kardinal *Amulio* sorgte indessen dafür, daß die Bemühungen um die Vulgata nicht abgebrochen wurden. Er wußte den

---

[1]) Vgl. Conc. Trid. I (ed. *Merkle*) 544. Über die verschiedenen Ansichten auf dem Konzil bezüglich der Methode der Revision, ob bloße Korrektur der Abschreibefehler oder Textverbesserung nach den Originalen, bringt *Höpfl* (45—48) über *Vercellone* hinaus neue Beiträge aus Cod. Ottob. l. 620 fol 30 ff.

[2]) S. auch bei *Höpfl* S. 59 die Auseinandersetzung zwischen *Lindanus* und *Canisius* vom J. 1557 über die Methode der Revision.

tüchtigsten Arbeiter *Sirlet,* den man nach Trient ziehen wollte, in Rom am Werke festzuhalten. Er glaubte sogar Seripando die Hoffnung machen zu können, daß in zwei Monaten die Korrektur der Bibel auf Grund alter Handschriften aus der Zeit Karls des Großen beendigt sein werde. Die Hoffnung erfüllte sich nicht. Seripando machte einen Vorschlag von großer praktischer Bedeutung, der beim Abschluß der Vulgatarevision ausgeführt wurde. Er riet, man solle bei der Emendation die Löwener Bibel zugrunde legen. Daß die Arbeit auch fernerhin, wohl bis zum Ende des Pontifikates Pius' IV fortgesetzt wurde, ergibt sich aus einem Briefe des *P. Canisius* an *Hosius* vom 18. Jan. 1565, worin die freudige Mitteilung enthalten ist, daß eine „Biblia bene castigata" in Aussicht stehe. (B. Petri Canisii epistulae et acta IV p. 781).

Unter Pius V (1566—1572) wurde, wie bekannt, eine spezielle Kongregation pro emendatione Vulgatae ins Leben gerufen, über deren Zusammensetzung und Arbeiten wir einigermaßen schon durch *Vercellone* unterrichtet waren. Das tätigste Mitglied in dieser Kongregation war wieder *Sirlet. Höpfl* erwähnt (82—90) auch die Mitarbeit der Benediktiner von Florenz und Monte Cassino, die durch Vergleichung vieler alter Handschriften der Kongregation wichtige Textvarianten lieferten. Man suchte sich über die zu befolgende Methode klar zu werden und feste Prinzipien darüber aufzustellen; das ergibt sich aus handschriftlichen Gutachten Sirlets u. A., die in der Vatikana erhalten sind (Arm. 62 Conc. Trid. Cod. 48 u. C. V. l 7093). Aus erhaltenen Bruchstücken der Revisionsarbeit stellt *Höpfl* etwa folgende Methode der Korrektur heraus: „In erster Linie konsultierte man die Vulgatahandschriften, so viele man zur Verfügung hatte; ferner die in der Löwener Bibel verzeichneten Varianten, vielleicht auch die von Florentiner und Cassinenser Mönchen gesammelten Lesarten; desgleichen wurden bessere Druckausgaben nicht verschmäht und den Bibelzitaten der Väter Beachtung geschenkt. Daneben verglich man den hebräischen Originaltext, die Septuaginta, und gelegentlich auch die aramäische Paraphrase." (*Höpfl* 95 f.) „Der Arbeitsgang war ungefähr

folgender: Die Konsultoren notierten in Partikularsitzungen die verbesserungsbedürftigen oder zweifelhaften Stellen, samt den Zeugen für die einzelnen Lesarten. Das von den Konsultoren angefertigte Schema wurde unter die Kardinäle verteilt, die dazu ihre kritischen Bemerkungen setzten. In der allgemeinen Sitzung wurden jedesmal 2 bis 4 Kapitel besprochen und das Resultat der Diskussion zu Protokoll genommen; auf Grund derselben erfolgte die Abstimmung; Stimmenmehrheit entschied, welche Lesart den Vorzug erhielt" (*Höpfl* 96 ff). Bekannt ist, daß die Arbeiten gerade durch diesen schleppenden und komplizierten Gang allmählich erstickten. Dazu kamen, wie Caraffa klagt, „die Verschiedenheit der Ansichten bei den Kommissionsmitgliedern." Kardinal *Caraffa,* der verdienstvolle spätere Führer der Vulgatarevision, schreibt darüber am 17. Juli 1569 an P. *Salmeron:* „In der Korrektur der Bibel sind wir noch nicht weit gekommen. Sie haben bereits bei Ihrer Anwesenheit in Rom gehört, daß das ganze Unternehmen zu berechtigtem Zweifel Anlaß gibt. Jetzt muß ich Ihnen gestehen, daß wir erst ungefähr beim 14. Kapitel der Genesis angelangt sind. Mir scheint, daß inmitten dieser Sommerhitze unser Eifer erkaltet ist". (*Höpfl* 100).

Unter Gregor XIII (1572—85), der seine Sorge der Kalenderreform, der Herausgabe des Martyrologium und des Corpus iuris canonici zuwandte, konnte begreiflicher Weise für die Verbesserung der lateinischen Bibel nicht viel geschehen. Daß indessen die Vulgatakommission fortbestand und nicht ganz untätig war, ergibt sich aus Briefen des *Arias Montanus* vom 18. Dez. 1572 und 22. Febr. 1573, worin von Plänen die Rede ist, diesen gelehrten Kritiker für die Emendationsarbeiten in Rom zu gewinnen. Der berühmte Herausgeber der Antwerpener Polyglotte erbot sich auch, in Belgien für die Emendation tätig zu sein und verglich 20 Handschriften. Neu angeregt wurde der Arbeitseifer *Sirlets* durch das Bekanntwerden des wertvollsten Texteszeugen, des Codex Amiatinus, dessen hohe Bedeutung Sirlet bald erkannte. Dem unermüdlichen Eifer Sirlets ist vor allem das Gelingen der Römischen

Vulgatarevision zu danken. „Seit den Tagen, da ihn Marcello Cervini mit der Widerlegung des Erasmus beauftragt hatte, bis an sein Lebensende war er ununterbrochen mit der Verbesserung des Vulgatatextes beschäftigt. Die Vatikanische Bibliothek bewahrt ein Denkmal seines erstaunlichen Fleißes, die Löwener Bibel von 1547 mit einer reichen Variantensammlung, die Sirlet im Laufe vieler Jahre aus verschiedenen Quellen zusammengetragen hat. Er selbst legte dieser Arbeit großen Wert bei." (*Höpfl* 114). Sie wurde später die Grundlage, auf der die Sixtinische Kommission weiterbaute und die es ihr ermöglichte, in verhältnismäßig kurzer Zeit das Alte Testament zu revidieren.

Die äußern Vorgänge bei der Revision von Sixtus bis zur Edition von 1592 (1585—1592) sind durch die Darstellung Vercellones und die neuen, von *Lebachelet*, *Amann* und mir veröffentlichten Dokumente, hinreichend klargestellt. Sicher ist jetzt auch, daß die Sixtinische Kommission gegen Ende November 1586 eingesetzt wurde und am 28. des gleichen Monates die Arbeit in Angriff nahm (*Amann* 29 Anm. 3; 31). Durch eingehende Vergleichung der Arbeit der Sixtinischen Kommission aus dem Codex Caraffianus zum Buch der Sprüche mit dem entsprechenden kritischen Material (Tabelle I im Anhang A) hat *Höpfl* folgende kritische Prinzipien der Sixtinischen Revision festgestellt: 1) „In erster Linie verglichen sie (die Sixtiner) den lateinischen Text des Alten Testaments mit dem hebräischen Original". 2) „Selbstverständlich wurde bei der Revision das Hauptgewicht auf das Zeugnis der alten lateinischen Handschriften gelegt, an denen es der Kommission nicht fehlte". 3) „Wies die Vulgata dem hebräischen Texte gegenüber ein Plus auf, so wurde dasselbe beibehalten, wenn außer der Septuaginta alte Vulgatahandschriften dafür als Zeugen eintraten." 4) Auch minder wichtigen Dingen, wie z. B. der Wortstellung, wurde Aufmerksamkeit geschenkt, Kasus und Tempora wurden geändert". (*Höpfl* 132 ff.) Mit diesen Prinzipien stimmen im wesentlichen die in der Bulle *Aeternus ille* ausgeführten kritischen Grundsätze überein.

Zum Schlusse noch eine kurze Notiz über den Druck der Sixtinischen Bibel. *Baumgarten* (9 f) meint, die Manucci hätten mit der Drucklegung der Sixtusbibel „gar nichts zu tun“ gehabt. Das scheint zu weit zu gehen. Nach *M. Fickelscherer*, Paolo Manutio (Programm Chemnitz 1892) S. 25 hat P. Manutius im Jahre 1568 seine Druckerei samt dem Recht, den Anker zu führen, an seinen Freund Basa verpachtet. Doch sollte der Sohn Paolos, Aldo jun., im August ins Geschäft eintreten. (Dr. *Otto Hartig*, Kustos an der Münchener Hofbibliothek, hat mir in zuvorkommender Weise einen Auszug aus *Fickelscherers* Schrift geliefert.) So wird also wohl die Sixtinische Bibel mit den Lettern der Manucci gedruckt worden sein. In der Tat, ein Vergleich des Druckes mit einer echten Aldine in der Bibl. Rossiana zu Lainz (Divi Eucherii Episc. Lugdunensis Commentarii in Genesim et in libros Regum; Romae apud Paulum Manutium. Aldi F. 1564. Cum. Privil. Pii IIII Pont. Max.) weist auf den ersten Blick die gleiche doppelte Art von Lettern auf. Hieraus mag es sich erklären, daß man die Sixtina in den Bibliotheken unter die Aldinen einreihte.

II. Beziehungen Bellarmins zu unseren Kontroversfragen

Seit den beiden kirchlichen Prozessen, die für die Beatifikation Bellarmins im 17. und 18. Jahrhundert geführt wurden, hat man sich daran gewöhnt, unsere Streitfragen enge mit dem Namen und der Sache Bellarmins zu verknüpfen. Man stellt gewöhnlich die Fragen in der Form, ob Bellarmin in der *Praefatio* zur Klementinischen Vulgata einen „frommen Betrug“ begangen oder wenigstens, ob er „allbekannte Tatsachen verschleiert“ habe. Es ist ein Echo der aufgeregten Kämpfe jener vergangenen Zeiten, da die gallikanischen und jansenistischen Gegner Bellarmins, des Vorkämpfers der Rechte des apostolischen Stuhles, alles daran setzten, ihm die Ehre der Altäre streitig zu machen.

Hieran knüpft sich dann eine pikante Fabel, auf die man ungern verzichtet, wenigstens in Kreisen, die nun einmal über Bellarmin und Jesuiten ohne Fabeln nicht

berichten können. Als nämlich nach Beendigung des Prozesses unter Benedikt XIV dieser Papst die Beatifikation Bellarmins nicht vornahm, obwohl fast die Gesamtheit der Kardinäle sich für die Sache Bellarmins günstig ausgesprochen, brüsteten sich Kardinal *Passionei* und sein Anhang damit, ihre Argumente, die gerade aus der Tätigkeit Bellarmins in der Bibelsache entnommen waren, hätten Eindruck auf den Papst gemacht und die Seligsprechung verhindert[1]. Daraus bildete sich dann die in den verschiedensten Formen wiederholte Fabel, die Praefatio zur Klementina habe Bellarmin „um den Heiligenschein" gebracht. Sie wurde so allgemein verbreitet, daß man sich nicht wundern kann, wenn sie auch von katholischen Schriftstellern gläubig hingenommen wird. Noch in der letzten Zeit ist sie von *Amann, Heer* und *Lagrange* wiederholt worden. Am wenigsten ist hier wohl *Lagrange* entschuldbar[2]. Schon im Jahre 1896 hat nämlich *J. Brucker* in der französischen Zeitschrift Études (67, 663 ff) einen Teil der Korrespondenz *Benedikts XIV* veröffentlicht[3], aus der die gänzliche Unhaltbarkeit jener fabulösen Darstelluug sich ergibt. *Brucker* stellt als Resultat der Äußerungen Benedikts XIV die Tatsache heraus, daß der Papst „aus

[1] Man wird unwillkürlich erinnert an den Ausgang der großen Kontroverse *De auxiliis* unter *Paul V.* Nach Beendigung der Disputationen behaupteten die Antimolinisten unentwegt, der Papst habe den Molinismus verurteilen wollen. Die Entdeckung der eigenhändigen Aufzeichnungen *Pauls V* durch *Schneemann* im Jahre 1880, machte endlich der Geschichtsfälschung ein Ende.

[2] Die Anerkennung, welche *Lagrange,* gestützt auf die Fabel, für den apostolischen Stuhl zu gewinnen glaubt, macht die Sache nicht besser und kann den Irrtum nicht beschönigen: „Rien n'a fait plus d'honneur à ce Siège dans le procès de canonisation du vénérabile serviteur de Dieu (Bellarmin), que de se refuser à couvrir de son autorité un . . . disons „expedient" imaginé pour lui rendre service, mais qui n'était pas conforme à la parfaite droiture" (l. c. p. 312). Die beiden deutschen Autoren hätten die kurze Andeutung des Richtigen schon in Herders Konversationslexikon finden können.

[3] Sie ist jetzt vollständig herausgegeben von *E. de Heeckeren*: Correspondance de Benoit XIV 3 Bde. Paris 1912 (s. 2. Bd. 265 ff).

Erwägungen der Klugheit, besonders in dem Bestreben, nicht neuen Zündstoff den gallikanischen und jansenistischen Wutausbrüchen (fureurs) in den Paralamenten zu liefern", von einer Entscheidung Abstand genommen. Insbesondere äußerte sich Benedikt XIV sehr geringschätzig über die Beweisführung der Gegner Bellarmins. Dem Jesuitengeneral gab er die vertrauliche Auskunft, „daß der Aufschub der Sache Bellarmins keineswegs von den Armseligkeiten (pauvretés debitées) des Kardinals Passionei und seiner Parteigänger herrühre, sondern von den traurigen Zeitumständen[1])".

Man begreift, daß die Verteidiger Bellarmins damals unsere Streitfragen unter dem Gesichtspunkte untersuchten, ob sich Bellarmin einen Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit habe zuschulden kommen lassen. Aber ist diese Betrachtungsweise auch heute berechtigt oder zulässig? Zur objektiven, leidenschaftslosen Behandlung der Fragen hat sie gewiß nicht beigetragen. Für uns handelt es sich um theologische Fragen, um die Würdigung und richtige Interpretation kirchlich-offizieller Dokumente und die gerechte Bewertung kirchlicher Maßnahmen, bei denen die Sache Bellarmins entweder gar nicht, oder nur in sehr untergeordneter Weise in Frage kommt.

Es ist sehr leicht, das im Einzelnen nachzuweisen. Bei der Frage nach der Promulgation der Bibelbulle Sixtus' V tritt Bellarmin nur als Vermittler von Zeugnissen auf, die er aus dem Munde einiger Kardinäle gehört[2]).

---

[1]) Die Worte des Papstes sind: „Que le délai de la cause ne venait point des pauvretées debitées par le Cardinal Passionei et ses partisans; mais des tristes circonstances du tems". Der unversöhnliche Gegner Benedikts XIV, Kard. *Quirini*, stimmt hier mit dem Papste überein: „J'usqu'à présent les rois ont eu le privilège d'exclure des cardinaux du souverain pontificat: maintenant les français prétendent au droit d'exclure même les serviteurs de Dieu des autels".

[2]) Nichtsdestoweniger schreibt *Mangenot* (l. c. p. 291): „Le 20 Août 1610, Alber communiqua une réponse, appuyée notamment sur le témoignage du cardinal Bellarmin, qui affirmait comme certain que la bulle n'avait pas été publiée".



Jedenfalls hat er diesen Zeugen Glauben geschenkt, da sie mit Bestimmtheit behaupteten, Sixtus habe seine Bulle nicht publiziert. Wenn man es auffallend findet (*Höpfl* 197) daß Bellarmin trotzdem die Schwierigkeit, die aus der Bulle gegen die Infallibilität des Papstes sich zu ergeben schien, nicht einfach durch die Betonung der Nichtpromulgation der Bulle beseitigt, sondern in einem Gutachten darauf hingewiesen habe, es sei in der Sixtinischen Bibel kein Verstoß gegen die res fidei et morum enthalten und deshalb enthalte die Bulle keine irrtümliche Definition (vgl. ds. Ztsch. 1912 S. 16 ff) so übersieht man: 1) daß wir das Gutachten Bellarmins im Wortlaut nicht kennen; 2) daß man in theologischen Gutachten sich gewöhnlich nicht mit einem Lösungsversuch zufrieden gibt, sondern soviel als möglich alle, auch die letzten Bedenken zu zerstreuen sucht; 3) daß die Lehrentscheidung des Papstes, wenn auch nicht offiziell, d. h. in vollkommener Weise publiziert, immerhin eine Lehräußerung war, die einen gewissen, wenn auch geringeren Grad von Autorität beansprucht. Bellarmin wollte also wohl die ihm vorgelegte Schwierigkeit wegen der Infallibilität des Papstes restlos ausräumen[1]).

Was ferner die Praefatio Clementina, speziell den so viel angefochtenen Satz derselben über die Behandlung der Sixtusbibel betrifft, so haben wir schon früher (ds. Ztsch. 1912, 36 ff) ausführlich nachgewiesen, daß man Bellarmin nicht für die ganze formelle Fassung des Satzes in Anspruch nehmen kann. Dieser entscheidende Passus der Praefatio wurde ohne Zweifel von den Kardinälen der Indexkongregation, von Tolet und schließlich von Klemens VIII geprüft und definitiv festgelegt. Jedenfalls ist es wahrscheinlich, daß der Passus

[1]) Hiermit ist auch eine hinreichende Antwort auf die Fragen *Lagrange's* (Rev. Bibl. 1913, 147) gegeben: „Et specialement comment se fait-il, que Bellarmin n'ait pas songé en 1608 à resoudre de cette façon, si simple les difficultés contre la Bulle? Et s'il a pris une autre voie, comment a-t-on pu en 1610 alléguer son témoignage dans ce sens?“



in der ersten von Bellarmin vorgeschlagenen Form eher den Worten seines Gutachtens von 1591 entsprach (multa emendatione digna variis de causis in iis bibliis irrepsisse), welche offenherziger die Fehler der Sixtusbibel andeuten[1]). Dabei bleibt natürlich bestehen, daß auch Bellarmin für den Gesamtinhalt und die Wahrhaftigkeit des Ganzen eingetreten ist, nicht wohl, weil er, wie *Höpfl* (216 Anm. 2) meint, sonst seine Zustimmung nicht gegeben hätte, die von ihm wohl kaum nachträglich verlangt wurde[2]), sondern weil er sich überzeugte, daß auch die definitive Fassung der Wahrheit nicht widerspreche. Warum soll man nun diese ganze Diskussion über die Glaubwürdigkeit des Satzes an den Namen Bellarmins heften? Der Verfasser eines Entwurfes für ein offizielles Dokument wird doch auch sonst nicht in die Erörterung über dasselbe gezogen, weil man sehr wohl weiß, daß die endgültige Form des Dokumentes nicht immer von ihm bestimmt ist. Warum sollen wir z. B. die Lehren der Enzykliken Leos XIII, „Aeterni Patris" oder „Providentissimus Deus", deren Konzipienten uns wohlbekannt sind, mit dem Namen der letztern verbinden und sie als deren eigenste Meinungen betrachten?

Was von dem Inhalt der Praefatio Clementina gesagt wird, gilt in gleicher Weise von den Maßnahmen der Päpste Gregor XIV und Klemens VIII gegen die Sixtinische Bibel, welche bekanntermaßen von Bellarmin angeregt wurden. Es sind dies offizielle Akte der kirchlichen Behörde, für die auch die kirchliche Autorität voll und ganz eintritt. Die unbewiesene Behauptung, Klemens VIII habe Bellarmin in allen Dingen bezüglich der Bibelfrage „vollkommen freie Hand" gelassen, wird durch die Tatsachen widerlegt. Treffend bemerkt auch *Höpfl* (216),

---

[1]) Weniger zutreffend wird man an die Fassung erinnern, die Bellarmin in seiner Selbstbiographie (1613) aus dem Gedächtnis vorbringt: „irrepsisse aliqua errata typographorum vel aliorum".

[2]) Man hat ja auch den Vorschlag Bellarmins, auf das Titelblatt der Klementinischen Bibel neben Sixtus auch den Namen Gregors XIV zu setzen, unbeachtet gelassen (vgl. ds. Ztsch. 1912, 236 1).

Bellarmin sei damals noch nicht jene überragende Persönlichkeit gewesen, als welche wir ihn aus späteren Jahren kennen. Seine Vorschläge wurden jedenfalls von den Kardinälen sorgfältig geprüft, zumal ein guter Teil derselben nach dem Tode Sixtus' V gewiß nicht für die Ratschläge Bellarmins eingenommen war, sodann von Gregor XIV und Klemens VIII gutgeheißen und zur Ausführung gebracht.

Gegenüber dieser unseres Erachtens durchaus berechtigten Forderung, den Namen und die Sache Bellarmins aus dem Spiele zu lassen, bemerkt *Heer*, sie mache den peinlichen Eindruck, als wolle man die Schuld von Bellarmin auf die vorgesetzten kirchlichen Behörden schieben. Das ist doch einigermaßen eine Verkennung der Sachlage. Dieser Eindruck könnte doch nur dann hervorgerufen werden, wenn man eine „Schuld" überhaupt zugäbe. Wir sind aber davon so weit entfernt, daß wir vielmehr behaupten, das Eintreten der höchsten kirchlichen Autoritäten für die Praefatio und die Maßregeln gegen die Sixtusbibel biete gerade einen Beweis für die vollkommene Korrektheit jener Akte. Es muß jedem unbefangenen Beurteiler als ausgeschlossen erscheinen, daß man von höchster kirchlicher Stelle aus urbi et orbi eine Unwahrheit verkündet, oder übereilte, aus Leidenschaft diktierte Maßnahmen ergriffen hätte.

Lagrange, der sich einigermaßen bewußt ist, es handle sich doch in unsern Fragen nicht gerade und allein um Bellarmin, sucht durch ein Hinterpförtchen Bellarmin wieder in den Vordergrund zu schieben. Bellarmin habe eben einen Vorschlag gemacht, „der verführt und die Zustimmung mit sich fortgerissen habe"; deshalb sei vielleicht sein Fehler, objektiv, weniger entschuldbar.[1]). Wie sich

[1]) „Bellarmin a proposé une solution qui a séduit, et il a entrainé les suffrages. Et c'est peut-être ce qui rend sa faute — objectivement — moins aisément excusable". Lagrange findet sodann selbst in dem unschuldigen Wörtchen Bellarmins: narretur Sixtum biblia sua emisisse ein Geständnis, daß man, gelinde gesagt, ein Märchen erzählen wollte. „Ce narretur n'est-il pas l'aveu qu'on va raconter quelque chose dans un but, qui n'est pas simplement celui de rapporter



doch *Lagrange* die Geistesverfassung der höchsten kirchlichen Würdenträger und der Päpste damaliger Zeit vorstellen mag, die sich von einem bedeutend jüngern und noch keineswegs durch Ansehen überragenden Mann verführen und hinreißen ließen!

Es unterliegt für jeden Kundigen keinem Zweifel, daß die von Bellarmin ausgehenden Vorschläge und Entwürfe von den Kardinälen der Bibel- und Indexkongregation genau geprüft und von den Päpsten wohl erwogen wurden. Wir lehnen es daher mit Recht ab, in unserer folgenden Untersuchung uns noch einmal mit Bellarmin zu beschäftigen. Es handelt sich um etwas viel Höheres als um die „Ehrenrettung" oder Seligsprechung Bellarmins. Es handelt sich um das Verständnis und die Verteidigung kirchlicher Dokumente und Maßnahmen. Da nun auch bei diesen, sofern sie nicht durch das Charisma der unfehlbaren Leitung des hl. Geistes gesichert sind, Irrtümer möglich sind, so handelt es sich um die Herausstellung der objektiven Wahrheit. Wir lehnen es also ab, was immer noch, auch von keineswegs übel gesinnter Seite geschieht, als „Verteidiger Bellarmins" oder „Apologistes de Bellarmin" angesprochen zu werden[1]).

In einem Punkte allerdings, der den über allen Zweifel erhabenen, ehrenhaften Charakter Bellarmins verdunkeln soll, darf man nebenher ein kurzes Wort der Verteidigung für Bellarmin einfließen lassen. Es bedarf aber nur eines Wortes. Von „persönlicher" Abneigung gegen Sixtus oder von „Leidenschaftlichkeit" hat sich Bellarmin in seinen Bemühungen, die Sixtusbibel durch die Klementinische zu ersetzen, nicht leiten lassen. Ein auch nur oberflächlicher Einblick in die vorhandenen Dokumente beweist dies zur

---

les faits". Kaum jemand wird so etwas aus dem narretur heraushören; man wird das Wort einfach in seiner gewöhnlichen Bedeutung: ein Faktum erzählen, auffassen.

[1]) Zutreffend schreibt auch *Rosa* in diesem Sinne (1913, III 581), daß die in Betracht kommenden Kontroversfragen „eine höhere und allgemeinere Bedeutung haben, als die Sache Bellarmins, die damit nicht so direkt verbunden ist, als die Sache des Hl. Stuhles".



Genüge[1]). — Ein zweites kurzes Wort zur Verteidigung Bellarmins nötigt uns eine unbegründete Insinuation *Mangenots* ab. Er schreibt (l. c. p. 302): „Un censeur anonyme reprochait seulement au pape (Sixte) la temérité et l'ignorance dans le choix des variantes, et il attribua son sentiment à Bellarmin". Es handelt sich um die Worte eines Anonymus, der sich über ein theologisches Gutachten verbreitet, bei *Lebachelet* (p. 159): „Fateor . . . voluisse Xistum non mutare aut tollere verbum Dei, sed tollere quae putabat humano errore aut vitio in Sacram Scripturam irrepsisse, in quo admitto errorem fuisse temeritatis et inscitiae." Mit welchem Recht *Mangenot* behauptet, der Anonymus schreibe die letztern Worte Bellarmin zu, ist gar nicht ersichtlich. Erstens ist uns das Gutachten, zu dem der Anonymus schreibt, gar nicht erhalten. (Zugegeben auch, was indessen nicht vollkommen sicher ist, es handle sich um ein Gutachten Bellarmins). Zweitens beweisen die Worte des Anonymus in quo admitto keineswegs, daß er das Folgende errorem fuisse temeritatis et inscitiae in dem Gutachten gelesen, also Bellarmin zuschreibt. Drittens endlich ist es sehr unwahrscheinlich, daß Bellarmin sich über den verstorbenen Papst in unehrerbietiger Weise ausgesprochen. Selbst in dem vertraulichen Gutachten von 1591, das Bellarmin an Gregor XIV richtet, wo er die von Sixtus begangenen Fehler besprechen muß, vermeidet Bellarmin jeden Ausdruck, der gegen die Person des Papstes gerichtet ist. Wieviel mehr wird er dieses Verfahren beobachtet haben in einem allen zugänglichen Gutachten![2])

---

[1]) „Von Leidenschaftlichkeit haben wir nichts in den Dokumenten gefunden" (*Höpfl* 210, Anm. 2).

[2]) Ebenso unrichtig behauptet *Mangenot* von *Tolet* (l. c. p. 203): „Tolet osait dire, qu'un concil général était nécessaire pour reparer la faute de Sixte V". Die Worte des spanischen Botschafters Olivarès, die allein als Grundlage dieser Behauptung dienen können, lauten aber ganz anders. Olivarès berichtete seinem König: „Tolet befürchte, das Vorgehen des Papstes könne eine ernste Veranlassung sein, ein allgemeines Konzil zu berufen" (ds. Ztschr. 1912, 4). Unrichtig ist auch die Übersetzung bei *Amann* (86 u. 105), Tolet habe die Äuße-

III. Über die Promulgation der Bibelbulle

Diese Kontroversfrage, welche wir vom theologischen Standpunkte als die wichtigste erachten, haben wir früher in dieser Zeitschrift (1912, 15/35) in ausführlicher Weise behandelt. Seitdem sind die von *Amann* und von uns veröffentlichten Venezianischen Dokumente als neue Quellen hinzugekommen. Wir können aber gleich im vorhinein mitteilen, daß die neuen Quellen in den Stand der Kontroverse eine wesentliche Änderung, wenigstens zu Ungunsten unserer früheren Stellungnahme, nicht gebracht haben. Sie veranlassen uns jedoch, im folgenden zwei Fragen genau auseinander zu halten, die wir früher nicht so streng geschieden haben. Für den Theologen kommt zunächst als entscheidend die Frage in Betracht, ob die Bibelbulle jemals rechtsgültig gewesen ist; denn nur dann ergibt sich aus der Bulle eine wie immer geartete Schwierigkeit gegen die Infallibilität des Papstes. Die historische Frage, ob die Bulle in Wirklichkeit an den traditionellen Publikationsorten Roms angeheftet wurde, hat zwar nicht jene ausschlaggebende Bedeutung, kann aber dem Theologen doch nicht gleichgültig sein, weil sie, wie sich zeigen wird, mit der ersten eng verbunden ist.

a) War die Bibelbulle jemals rechtsgültig?

Cornely hat seinerzeit die Ansicht aufgestellt, die Bulle habe bezüglich der etwa auferlegten Glaubensverpflichtung niemals Rechtsgültigkeit erlangt, weil die allgemeine Verpflichtung der Bulle erst in einer Frist von 8 Monaten eintreten sollte. Weil nämlich die Glaubenspflicht nur eine allgemeine und gleiche für die ganze Kirche sein könne,

rung getan, es „sei eigentlich gerechtfertigt“ oder „es sei angezeigt“ ein allgemeines Konzil einzuberufen. Die ernste historische Kritik verlangt aber überdies, daß man darauf aufmerksam macht, die Wiedergabe der Worte Tolets stamme von einem Manne, der mit leidenschaftlichem Eifer die Berufung eines allgemeinen Konzils gegen den Papst betrieb, dessen Aussagen also in diesem Punkte mit Vorsicht aufzunehmen sind.

so wäre also die Bulle, insofern sie eine Lehrentscheidung enthält, erst nach 8 Monaten, vom 10. April 1590 an gerechnet, rechtsgültig geworden. Innerhalb dieser 8 Monate aber starb der Papst und die Bulle wurde von dem Kardinalskollegium sede vacante und dem nächsten Papste Urban VII[1]) im September des Jahres unterdrückt. Auch wir haben früher (ds. Ztsch. 1912, 27 f) dieser Auffassung zugestimmt[2]). Nach genauerer Prüfung jedoch können wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Annahme unhaltbar ist.

Nach 4 Monaten, vom Tage der Publikation an gerechnet, verpflichtete der Papst die Gläubigen citra montes auf die Bulle und zwar in feierlicher, peremptorischer Weise (siehe die Formel der Bulle in ds. Ztsch. 1912, 246)[3]). Es läßt sich kein Beweis erbringen, daß

---

[1]) Mit Recht schließt man dies aus dem Aviso vom 26. September 1591: È proibito lo stampare il Talmudo degli hebrei et il nuovo Indice oltre alla Biblia ricorretta" (*Baumgarten* 19).

[2]) Andere, wie *Rosa* und *Mangenot*, in den oben genannten Artikeln, vertreten noch jetzt diese Ansicht.

[3]) Man könnte hier vielleicht die Ansicht aufstellen, daß die in der Bulle enthaltene Lehrentscheidung ihrer Natur nach an eine Frist nicht gebunden werden konnte, sondern gleich verpflichtete. Doch, warum sollte der Papst nicht erst von einer bestimmten Zeit an verpflichten können, wenn er ja überhaupt auch nicht verpflichten kann? — So urteilt auch *A. Straub* (De Ecclesia Christi, II n. 1491): „Dilatio etiam fidei praestandae in se non repugnat, quia lex fidei ut omitti, sic condicione termini dari potest, ante quem non valeat". Es ist zwar auffallend und etwas Ungewöhnliches, daß eine Glaubensentscheidung an eine zeitliche Frist geknüpft sein soll. Allein, da, wie gesagt, eine solche Befristung der Natur des Glaubensgesetzes nicht widerspricht, so ist an dem in der Bulle angegebenen Zeittermin festzuhalten, so daß die ganze Bulle für Italien erst nach 4 Monaten verpflichtete, damit aber zugleich, insofern sie ein Glaubensdekret enthielt, die ganze Kirche binden mußte, weil peremptorische Glaubensdekrete naturgemäß die ganze Kirche gleicher Weise verpflichten. — Anders urteilt hierüber *Seemann* (427): „Der Papst kann nicht eine Definition *de rebus fidei et morum* erlassen mit der Bestimmung, daß dieselbe z. B. 3 Monate nach der Veröffentlichung in Kraft trete. Grund davon ist, weil eben der Glaube von Gott ge-

der Papst nach 4 Monaten bloß die Disziplinarvorschriften den Gläubigen Italiens auferlegen wollte. An eine solche Teilung dachte der Papst offensichtlich nicht. Aus dem allgemeinen Grundsatz, Glaubensgesetze müßten die ganze Kirche verpflichten, läßt sich eine solche Absicht des Papstes nicht beweisen. Der Papst kann eben eine verpflichtende Lehrentscheidung auch an einen Teil der Kirche und selbst an einzelne Personen richten. In diesem Falle verpflichten solche Glaubensvorschriften die ganze Kirche, sind rechtsgültig und unwiderruflich[1]). Wenn also die Bibelbulle 4 Monate nach dem angeblichen Publikationstage, dem 10. April, d. h. am 10. August

boten ist; die Kirche stellt in ihren Definitionen nur fest, ob etwas zum *depositum fidei* gehört". Diesen Grund erläutert S. an andern Stellen (407 f) damit, daß die Verpflichtung zur Annahme einer Lehre wohl zu unterscheiden sei von „der Verpflichtung eines Gesetzes"; bei der Glaubensdefinition lege der Papst die Pflicht zu glauben nur indirekt auf; die Pflicht des Glaubens entspringe nicht unmittelbar aus der päpstlichen Kathedralentscheidung; diese sei kein Gesetz. Allein diese Begründung ist entschieden abzulehnen, weil sie der aus der Schrift-, Väter- und Kirchenlehre unabweislich sich ergebenden These widerstreitet, wonach Glaubensdekrete auch Gesetze der Kirche sind, wodurch diese den Glaubensassens auch selbst vorschreibt. Wir verweisen hier nur auf *Straub*, der l. c. n. 642 ss diese These gründlich und siegreich durchführt. Erklärend sagt er: „Unde quotienscunque ecclesia definiendo vel statuendo aliquid ut credendum vel tenendum assensu sive firmo sive quolibet religioso urget, homo ecclesiae subjectus seu baptizatus assentiri debet non ex lege tantum Dei jubentis credere sibi vel ecclesiae loquenti, verum etiam ex lege ecclesiae, quae et ipsa fidem vel divinam, vel ecclesiasticam, vel assensum religiosum postulat".

[1]) Vgl. *A. Straub* a. a. O. II nr. 482, nr. 1072: „Sane dummodo ex verbis vel adjunctis certo constet, pontificem velle ad doctrinam recipiendam peremptorie vel in perpetuum obligare, nihil interest, utrum in forma exteriore doctrina ad ecclesiam totam an ad partem eius dirigatur, quoniam decreta fidei pro necessitate fidei unius universalia intelleguntur". Vgl. ebendort die Beispiele solcher Glaubensdekrete, die an Einzelne gerichtet sind. Es ist nicht einmal nötig, daß der Papst das subjektive Bewußtsein habe, eine solche an Einzelne gerichtete, peremptorische Entscheidung verpflichte die ganze Kirche.

Rechtsgültigkeit erlangt hätte, so wäre sie in Bezug auf die in ihr enthaltene Lehrentscheidung für die ganze Kirche verpflichtend gewesen. Die dogmatische Schwierigkeit, die sich etwa aus der Bulle ergibt, kann man also nicht mit dem Hinweis auf die zur allgemeinen Geltung der Bulle festgesetzte Frist von 8 Monaten beseitigen.

Es frägt sich nun, ob es positive Beweise dafür gibt, daß die Rechtsgültigkeit der Bulle am 10. August oder überhaupt noch zu Lebzeiten Sixtus V eingetreten war. Man hat, wie bekannt, einen solchen Beweis aus den von *Sixtus V* in den Dedikationsbreven an die Fürsten vom 29. Mai 1590, gebrauchten Ausdrücken: „Constitutione perpetua iam edita" erbringen wollen. Wir haben indessen (ds. Ztsch. 1913, 706 ff) an dem Beispiel der Konklavebulle Julius III nachgewiesen, daß der Terminus iam edita, auch im kanonistischen Sprachgebrauch keineswegs die erfolgte, volle und gesetzmäßige Publikation besagt[1]).

---

[1]) Die Schilderung, welche *Massarelli* (Conc. Trid. tom. II [ed. *Merkle*] p. 249 s) von den Vorgängen bei der Vorbereitung der Konklavebulle bietet, sind auch für den Fall der Bibelbulle sehr lehrreich: „Bulla enim super reformatione conclavis ab ipso Julio III edita in dubium vocatur, an sc. observari deberet an non, aliis eam adhuc non publicatam asserentibus, quia in valvis Campi Florae et basilicarum Urbis, ubi publica edicta et leges affigi solent, affixa et publicata non fuerit, aliis eam ut publicatam atque ideo observandam conclamantibus, ut quae lecta et publicata ac approbata in consistorio a cardinalibus omnibus, et a pontifice et cardinalibus omnibus subscripta, et sigillo denique plumbeo signata. Quae difficultas et contentio adeo crevit, ut cum inter se cardinales concordare nequirent, proposita discutienda auditoribus Rotae fuerit. Qui auditores eam decidere et nescire et non posse, sed ad solum futurum pontificem spectare responderunt, declinantes autem in partem negativam. Itaque res indecisa remansit et sic bullam non esse observandam decretum est". (Massarelli bringt es schwer über sich, einzugestehen, daß seine Ansicht unterlegen ist; vgl. die Antwort der Juristen, ds. Ztsch. l. c.).

„Hoc in loco non ab re fuerit aliqua super ipsius Bullae statu referre. Ego enim Angelus Massarellus, qui ipsius bullae compilationi et reformationi universali apud ipsum Julium III semper asti-

Trotz der von mir angeführten Gründe möchte *Seemann* (422 Anm.) das Argument noch aufrecht erhalten.

---

teram, seriem omnem huius facti et novi et contrectavi. Reformatio namque conclavis tamquam principium omnium, quae a pontifice reformanda erant, primum caput est. Super ea formata est bulla, quae cardinalibus ad censurandum proposita fuit. Auditis Cardinalium sententiis bulla juxta sententias ipsas a pontifice et cardinalibus deputatis reformata et aptata est. Quae nihilominus iterum patribus censuranda proposita fuit. Dicuntur sententiae, iterum secundum eas reformatur. Tandem in eam formam deventum est, quae omnibus placuit. Sic compilata legitur et publicatur a me in consistorio secreto. Probatur a pontifice et cardinalibus omnibus. Scribitur deinde in membrana subscribitur primo a pontifice, deinde jubente Ste S. eam cardinalibus subscribendam defero. Subscribunt cardinales omnes. Id pontifici refero; pontifex iniungit, ut eam sigillo plumbeo signari faciam. Id datario nomine pontificis refero; ipse ad officium plumbi eam transmittit. Sigillatur circa finem Decembris preteriti, ego tamen ab ipso plumbo eam non recipio, ut qui id negligebam nullumque periculum in mora futurum putabam, neque etiam id mali mihi augurari volebam, ut bullam conclavis presto haberem, quasi brevi eam usui futuram. Infirmatur interea pontifex circa diem 12 Februarii, tandem die 23 Martii, ut dictum est, moritur. Die praecedenti cardinales coram pontifice congregati interrogant ipsum pontificem, an velit, quod bulla ipsa habeatur pro publicata. Nihil respondetur. Eadem die petunt a me cardinales in generali congregatione, ut eam bullam deferam, et asserente me eam esse apud plumbum, iniungitur mihi, ut eam recipiam. Recipio, eam collegio exhibeo. Mandatur ut diligenter eam custodiam. Decanus et camerarius postea (qui duo capita collegii sunt sede vacante), quilibet separatim, petit a me, ut ei bullam ipsam darem; uterque interdicit, ne alteri dem. Res in congregationem deducitur; tandem decernitur omnibus esse dandum exemplum, originale vero nulli, sed penes me remanendum. — Hic est status bullae huius. Quae an haberi debeat pro publicata, an non, legentium sit iudicium". Massarelli bringt dann seine Argumente für die Rechtsgültigkeit der Bulle vor: 1) Sie wurde im Consistorium publiziert von dem Papst und den Kardinälen unterschrieben und mit dem Bleisiegel versehen. 2) Daß die Bulle nicht „angeheftet" wurde, verschlägt nichts, weil sie den Kardinälen, die sie allein anging, publiziert war. 3) Ebenso ist es kein Hindernis, daß sie den abwesenden Kardinälen nicht kundgetan wurde; denn in diesen Dingen rechnen nur die an der Kurie gegenwärtigeu Kardinäle. 4) Man sagt, das letztere gelte nicht in praejudicialibus; Antwort: das öffentliche

Man dürfe eben das *jam edita* nicht für sich nehmen, sondern in seinem Zusammenhang mit all den hier zutreffenden Umständen. Hiermit verschiebt S. den eigentlichen Fragepunkt. Es handelt sich darum, ob der Ausdruck an sich offiziell oder kanonistisch die erfolgte Promulgation besagt oder voraussetzt, was mit einem Schein von Recht behauptet werden konnte. Das Beispiel der Konklavebulle Julius' III hat das Gegenteil bewiesen. Die Umstände oder der Inhalt der Breven an die Fürsten, der nach S. „keinen vernünftigen Zweifel übrig läßt an der Veröffentlichung der Bulle", bieten nicht einmal einen Schein des Beweises für die offizielle Promulgation. Der Papst konnte alles, was die Breven enthalten, sehr wohl auch schreiben, wenn die Bulle erst später promulgiert werden sollte, zumal da ja alles damals doch sicher noch nicht Rechtsgültigkeit hatte.

Andere haben die Ansicht geäußert, die Bulle sei schon durch die Verbreitung im Druck hinreichend publiziert gewesen. *Amann*, der anfangs (Theol. u. Glaube 1912, 401) die Meinung vorgetragen hatte, Sixtus habe seine Bulle durch die Versendung der Bibel für veröffentlicht gehalten, ist dann in seiner Schrift (120, Anm.) doch wieder für die Notwendigkeit der traditionellen Formalitäten eingetreten. *Heer* (422) regt neuerdings Zweifel bezüglich dieser Notwendigkeit an, wenn er schreibt: „Abgesehen davon, daß die übliche Publikation nach der Ansicht angesehener Autoritäten nicht einmal wesentlich ist[1]),

---

Wohl geht vor, sodann ist es kein praejudicium, wenn die bei der Papstwahl eingerissenen Mißbräuche abgestellt werden, und für eine geregelte Wahl gesorgt wird. Dies aber ist der Inhalt der Konklavebulle.

[1]) Wenn hiermit gesagt sein soll, der Papst sei als Gesetzgeber nicht absolut an übliche Formalitäten gebunden, so ist dagegen nichts einzuwenden. Es bedarf dann aber entweder einer Erklärung des Papstes oder eines strikten Beweises, daß er sich in einem gewissen Falle an die Formalitäten nicht binden wollte. — Wahrscheinlich will aber *Heer* auf die bekannte juristische Kontroverse hinweisen, ob die Promulgation zur Essenz des Gesetzes gehöre, oder nur als *necessarium extrinsecum* oder *conditio sine qua non* (vgl. *Wernz*, Jus decr. 1 n. 99). Es ist jedoch leicht einzusehen, daß diese

ist dieselbe durch Baumgartens Entdeckung der Originalbulle mit dem amtlichen Promulgationsvermerk jetzt sicher gestellt".

Allein solche Anschauungen können nicht Stand halten gegenüber dem Zeugnisse von Dogmatikern und Kanonisten, die in ihren Traktaten de legibus äußere Formalitäten, insbesondere die öffentliche Anheftung als gesetzliche Bedingung der Rechtsgültigkeit einer Bulle feststellen. Zwar sprechen sich die hervorragendsten Kanonisten des 16. Jahrhunderts, wie Martin de *Azpilcueta* (Doctor Navarrus), Diego de *Covarruvias, Lancellotto,* soviel wir sehen konnten, nicht genauer über die erforderlichen Formalitäten aus. Allein es ergibt sich aus der Behandlung des Gegenstandes durch *J. Azor,* in seinem dreibändigen, vielbenützten und wiederholt aufgelegten Moralwerk Institutiones morales, der sich an *Navarrus* anschließt, daß man an Formalitäten dachte, die den bei der Promulgation bürgerlicher Gesetze gebräuchlichen Vorgängen ähnlich waren. Diese letztere aber begreifen in sich Verkündigung vor versammeltem Volke oder doch Kundmachung an einem allen zugänglichen Orte an der Kurie. Auch in der Darstellung des *Vasquez,* die wir schon früher angeführt haben (ds. Ztsch. 1912, 25) bekundet sich noch einigermaßen die Ableitung des kirchlichen Promulgationsmodus von dem bürgerlichen Rechte. Er schreibt: „Iam enim moribus receptum est, ut nondum rex intelligatur legem ferre, donec eam publice et solemni caerimonia in curia sua publicari faciat. Nec satis est eandem imprimi aut scribi, donec solemniter, ut dixi, proponatur." Dann geht er dazu über, daß auch die Päpste sich an solche Formalitäten binden und ihre Gesetze erst nach öffentlicher Anheftung an den bekannten Orten Roms Gültigkeit erlangen. *Vasquez* und *Tanner*, der hierin mit Vasquez übereinstimmt, haben in ihren Schultraktaten

---

rein spekulative Frage für unsere Untersuchung bedeutungslos ist. In beiden entgegenstehenden Theorien gilt es ja als ausgemacht, daß die Promulgation zur Gültigkeit des Gesetzes nötig ist, daß nämlich das Gesetz ohne Promulgation praktisch nicht verpflichten kann.

ohne Zweifel nur die allgemeine damalige Rechtsauffassung vorgetragen. Es kommt hinzu, daß die Bibelbulle selbst am Schlusse die ausdrückliche Verordnung enthält, und zwar mit dem Beisatz u t m o r i s e s t, sie sei an den traditionellen Orten auszuhängen, eine Anordnung, die gewiß nicht etwa bloß dazu bestimmt war, für die Bulle Reklame zu machen, sondern den gesetzlichen Erfordernissen zu entsprechen. *Massarelli*, der seinerzeit für die Konklavebulle Julius' III Rechtsgültigkeit in Anspruch nahm, obwohl sie nicht öffentlich angeschlagen worden war, bestreitet selbst die Notwendigkeit der Anheftung nicht a l l g e m e i n, sondern nur für jenen bestimmten Fall, da die Konklavebulle nicht für die große katholische Welt, sondern nur für die Kardinäle bestimmt war.

Zur vollen, rechtlichen Geltung einer Bulle genügte also zur Zeit Sixtus' V keineswegs die Drucklegung, Veröffentlichung oder Versendung[1]). Damit soll aber

---

[1]) In dem Beatifikationsprozeß Bellarmins unter Klemens XI wurde dies treffend hervorgehoben: „Licet daremus permissum fuisse a Sixto, ut sua editio publice prostaret ac venderetur, non ex hoc sequitur, quod Bulla Sixti praefixa solemniter sit publicata, quia solemnitas quae d e m o r e adhibetur in publicatione Bullarum, non consistit in solo permissu superiorum, ut illae jam impressae vendantur, vel seorsim, vel simul cum opere ad quod referuntur et cum quo conjunctae sunt". — Gegenüber der oben gezeichneten Lehre der Kanonisten stellt nun *Seemann* (432) mit überraschender Sicherheit die Behauptung auf: „Die Geschichte lehrt, daß die päpstlichen Erlasse in den verschiedenen Ländern t a t s ä c h l i c h durch Übersenden derselben an die Gesandten und Fürsten bekannt und publiziert wurden". „Zudem ist der Papst absoluter Herrscher und kann zu Promulgation jeden geeigneten Weg wählen; das einzige Erfordernis dabei ist, daß die Untergebenen erkennen, daß der Papst ihnen ein Gesetz, oder eine unfehlbare Entscheidung geben wolle". Was an dem letzten Satze wahr ist, wurde oben schon hervorgehoben, daß nämlich die Verkündigung der Gesetze a b s o l u t dem freien Ermessen des Papstes anheimgegeben ist. Aber dafür, daß die Päpste nicht an gewisse Formalitäten, wie andere Gesetzgeber, sich gebunden, und dafür, daß die päpstlichen Erlasse durch bloße Versendung promulgiert wurden, bringt S. nicht einmal den Versuch eines Beweises. Wir könnten deshalb an seinen Behauptungen achtlos vorübergehen.

nicht geleugnet werden, daß der Papst durch den Druck und die Versendung der Bulle mit der Bibel eine gewisse Publikation vorgenommen hatte. Es war eine Art der Publikation, die nicht privater Natur war, sondern, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, „offiziös" genannt werden konnte. Aber es war keine „offizielle", juridische, kanonische Publikation. In unserer Zeit findet eine solche nichtoffizielle Veröffentlichung von päpstlichen Aktenstücken in der Tagespresse öfter statt, lange bevor die eigentliche offizielle Publikation in den Acta Apostolicae Sedis erfolgt, welche, wie bekannt, durch ausdrückliche Verfügung der Kurie, an Stelle des früheren Modus durch öffentlichen Anschlag getreten ist. Man muß sich die Tatsache einer „offiziösen", einigermaßen amtlichen Publikation der Bibelbulle wohl vor Augen halten, um die Lage zu begreifen, in welche die Öffentlichkeit durch die Bulle gebracht wurde. Aus den Mitteilungen des Venezianischen Senates geht hervor, daß die Käufer in vielen Städten Italiens und selbst außerhalb Italiens sich scheuten, die alten Venezianischen Bücher zu kaufen, aus Furcht von den durch die Bulle angedrohten Zensuren. Das kam daher, wie es in den Aktenstücken heißt, daß die Bulle „schon mit der Bibel im Druck erschienen sei und überall verbreitet werde" (essendo egli già in stampa insieme con la Biblia et andando divolgato da per tutto), daß „dieselbe der Welt bekannt gegeben sei" (quanto ella è publicata al mondo), daß sie „im Druck verbreitet und verstreut worden sei durch alle Städte Ita-

Zum Überfluß aber verweisen wir den Verf. auf ein konkretes Beispiel bei *Pastor* (Geschichte der Päpste VI 60 ff), das seine Theorie gründlich zerstört. Die Bulle Julius' III zur Wiederaufnahme des Konzils wurde am 15. Nov. 1550 an den Kaiser gesandt; am selben Tage „sandte man Exemplare der Bulle auch nach Venedig, Spanien und Portugal". Am 15. Dez. wurde die Bulle vom Kaiser dem Volke bekannt gemacht. „Darauf erließ Julius III am 27. Dezember den Befehl, sie sei in Rom durch Verlesung . . . sowie nachher durch Anschlag an den Kirchentüren zur allgemeinen Kenntnis zu bringen. Dies geschah am 1. Januar 1551". Hiermit war die offizielle Promulgation vollzogen.

liens und jenseits der Berge“ (la quale si è già in stampa diffusa et sparsa per tutte le Città d'Italia et oltre monti). Die Venezianer wünschten deshalb auch, daß die Antwort des Papstes bezüglich der Nicht-Exekution veröffentlicht werde und die Käufer durch eine neue Bulle beruhigt würden. Hiermit ist natürlich noch nicht die offizielle Veröffentlichung und vollendete Rechtsgültigkeit der Bulle erwiesen[1]). Durch das einfache Bekanntwerden der gedruckten Bulle aber erkannte man zur Genüge den Willen und die Entscheidung des Papstes und fing an, sich darauf einzurichten. Die gedruckte Bulle war ein Anfang der Promulgation und solange sie existierte und überall gelesen wurde (mentre che va attorno et vive il sudetto breve in quella forma) war ein Grund der Beunruhigung vorhanden. Solange kämpfte auch Badoer gegen die Bulle und suchte sie zu „ertöten“ (mortificarla)[2]).

---

[1]) Ganz anders beurteilt *Seemann* (423) dieselben Venezianischen Dokumente, von denen wir hier sprechen. Er meint: „So kann nur Jemand reden, der an der Gültigkeit und Promulgation der Bulle auch nicht den geringsten Zweifel hat. Und in dieser Ansicht kommt die ganze damalige Welt (!) überein“. S. hat hier die von uns gegebene Erklärung, die wir schon in der „Salzb. Kirchenzeitung“ vorgetragen und die auch *Höpfl* vorbringt, mit keinem Worte erwähnt. Die Erklärung, die sich dort zwar nur auf die Äußerungen Badoers bezog, hat auch hier volle Geltung, weil die Worte Badoers (*rivocare la Bolla* u. s. w.) ganz ähnlich sind, wie die Worte der Venezianer, ja eigentlich nur ein Nachhall der Worte seiner Auftraggeber sind. S. hätte also vor allem eine Widerlegung dieser Anschauung versuchen müssen. Überdies dehnt S. die Anschauungen der Venezianer ohne Beweis auf „die ganze damalige Welt“ aus. Was von den Aussagen der aufgeregten Venezianer zu halten ist, geht aus den gleich anzuführenden Berichten des Nuntius und Inquisitors von Venedig zur Genüge hervor. Richtiger war ohne Zweifel das Urteil des Papstes, daß „nur die Venezianer schreien“, während alle andern ruhig seien. Nehmen wir aber auch an, die Venezianer hätten an die offizielle Promulgation geglaubt, was übrigens durch ihr späteres Staunen über die am 25. Aug. ihnen bekannt werdende, vermeintliche feierliche Promulgation am 13. April widerlegt wird, so wäre hiermit noch kein Beweis für die wirklich erfolgte Promulgation geliefert.

[2]) Daß dann am 25. August, als die sog. „neue Bulle“ bekannt

Ernster scheint die Schwierigkeit, die sich aus dem Vorgehen der Inquisitoren ergibt. Diese scheinen Miene gemacht zu haben, zur Exekution der Bulle überzugehen. Der Inquisitor von Venedig leugnete zwar ausdrücklich, daß er eine „Intimation“ an die Drucker und Buchhändler habe ergehen lassen. Leider ist uns das Schreiben des Nunzius, das diese Erklärung des Inquisitors enthielt, bisher nicht zugänglich geworden[1]). Am 25. August aber

---

wurde. aus der zu folgen schien, die Bulle sei in Rom feierlich publiziert worden und die Frist von 4 Monaten sei schon vorbei, eine große Aufregung in Venedig entstand, braucht hier nicht erwähnt zu werden. Es muß später untersucht werden, ob die Öffentlichkeit hier nicht irregeführt war.

[1]) Unterdessen hat der verdienstvolle Herausgeber der Trienter Konzilsakten, *Ehses,* auf mein Ersuchen hin in zuvorkommendster Weise die Antworten des Nuntius und Inquisitors von Venedig im Vatikanischen Archiv aufgesucht und den Wortlaut mir übersendet.

Archiv. Nunz. di Venezia 27 f. 150

Marcello arcivescovo d'Otranto an den Kard. Montalto Venedig, 4. August 1590.

Ho trovato, che veramente non è stata fatta qua alli stampatori intimation' veruna de la Bolla circa la bibia corretta da N. Signore, come V. S. Illma accenna, che li sia stato presuposto; che cosi m' ha confirmato l'Inquisitor' istesso et li stampatori insieme. Tuttavia per obedir a V. S. Illma et dar alli detti stampatori satisfattione, l'ho fatta la revocatione d'ogni ordine, che sopra ciò fosse stato fatto in qual' si voglia modo, nè li sarà data molestia di veruna sorte.

Ibid. 28 f. 324

Fra Steffano Cento, inquisitor di Venezia an Kard. Montalto Venedig, 4. August 1590

Monsgr nuncio nostro mi ha mostrato questa matina una lettera di V. S. Illma et R^ma^, per la quale gl' impone a nome di N. Signore, che debba revocare l' inhibitione fatta da me alli librari, che non vendessero le bibie, et ancho mi riprenda, perchè habbi ciò tentato senza ordine di costà. Il predetto Mons. nuncio hieri hebbe risposta dalli librari, che io non li havea fatto inhibitione alcuna sopra ciò, et l'istesso li ho io confirmato questa matina. Onde credò, che egli scriverà a V. S. Illma et R^ma^, che N. Signore è stato in questo male informato; ma io ancho gli n' ho voluto dar moto, supplicandola a sganar N. Signore et acertarlo da dovero, che io non tentarei cosa

halten die Venezianer ihre Klage gegen den Inquisitor aufrecht. Dieser habe den Druckern und Händlern zu verstehen gegeben, daß er nicht mehr erlauben werde, daß sie Bibeln, Missalien, Breviere und andere hl. Bücher aus der Stadt versenden dürften" (der Senat fügt hinzu: „nach dem Termin der 4 Monate, der in der Bulle vorgesehen ist"). Die Aussage der Drucker ist zweideutig und könnte sich auch auf eine allgemeine, keineswegs befristete Äußerung des Inquisitors beziehen. Jedenfalls ist die Darstellung der Venezianer nicht in alleweg vertrauenswert. Das finanzielle Interesse spricht zu laut aus allen Zeilen und hat wohl auch zu Übertreibungen bezüglich der Wirksamkeit der Bulle geführt. Sixtus beklagte sich ja auch bitter darüber, daß nur die Venezianer ein großes Geschrei erheben, während sonst alle still seien. Nicht unzutreffend möchte *Rosa* (585) in dem Vorgehen der Venezianer „einen Vorwand erblicken, um einzugreifen und gerade der Verwirklichung der vorbereiteten Bulle zuvorzukommen." Gewisse einleitende oder vorbereitende Schritte scheinen die Inquisitoren aber doch, wenn nicht getan, so doch geplant zu haben. Denn der Kardinal *Rovere* sagte dem Gesandten Badoer, „daß er an viele Inquisitoren, in Beantwortung ihrer Briefe, geschrieben habe, sie sollten sich mit der Exekution der Bulle nicht befassen." Es scheint uns nun zu weit zu gehen, wenn *Höpfl* (198) meint, die Inquisitoren hätten sich von der Überzeugung leiten lassen, die Bestimmungen der Bulle seien rechtskräftig. Aber Vermutungen und Zweifel werden sie wohl gehabt haben, weshalb sie sich um Instruktionen nach Rom wandten. Wenn aber auch einer oder selbst alle Inquisitoren die Bulle für rechtsgültig gehalten

---

di tanta importanza, se non n' havesse particular impositione et sopra di questo particulare già ho ricevuto due lettere del Illmo Cardinale della Rovere.

Ein anderes Schreiben des Inquisitors an Kard. Montalto vom 18. August 1590 enthält den Dank für ein Schreiben des Kardinals an den Nuntius vom 11. August, in welchem die Zufriedenheit des Papstes mit dem Inquisitor in dieser Sache ausgesprochen wird.



hätten, wegen der erfolgten Druckveröffentlichung[1]), so wäre damit gewiß noch kein Beweis geliefert, daß dies wirklich der Fall war. Im Falle der Konklavebulle täuschten sich selbst manche Kardinäle und der Sekretär Massarelli bezüglich der rechtlichen Publikation der Bulle. Welche Stellung die Inquisitoren nach Erscheinen der sog. „neuen Bulle" am 25. August einnahmen, bleibt hier wieder außer Betracht, weil die Rechtsfrage bezüglich dieser Bulle eigens zu untersuchen ist[2]).

Das Verhalten des Papstes gegenüber dem Drängen des Venezianischen Gesandten, die Bulle „zurückzunehmen" (rivocare) könnte vielleicht als hinreichendes Indicium betrachtet werden, der Papst habe seine Bulle als publiziert erachtet. So urteilt wohl *Baumgarten*, wenn er meint: „Die Depeschen Badoers zeigen für jeden Vorurteilslosen bis zur Evidenz: 1) daß Sixtus seine Bibelbulle veröffentlicht hatte; 2) daß er nicht im allerentferntesten daran gedacht hat, sowohl Bibel als Bibelbulle zurückzuziehen" (Theol. Revue 1913, 610). Diese Folgerung aus den Depeschen hat aber selbst *Amann* nicht gezogen. *Lebachelet* und *Rosa* lehnen sie gleichfalls ab. Nicht anders urteilt *Höpfl* (194): „Es folgt aus den Verhandlungen zwischen Sixtus und dem Venezianischen Gesandten nicht mit Notwendigkeit, daß eine formelle Promulgation der Bulle geschehen sei". Sixtus verweigerte allerdings die Revokation der Bulle. Aber die Frage, ob die Bulle schon in aller Form rechtsgültig war, kommt dabei nicht zur Sprache. Der Papst betont nur, daß er „nunmehr die Bulle in die ganze Welt geschickt habe", daß man auch

---

[1]) In zweifacher Weise läßt sich dies denken: entweder glaubten sie die Drucklegung und Versendung der Bulle genüge zur gesetzlichen Publikation, oder sie nahmen an, in Rom seien seit der Veröffentlichung der Bibel und Bulle am 2. Mai die gesetzlichen Formalitäten erfüllt worden.

[2]) Hiernach beurteile man den Satz *Seemanns* (422): „Das Verfahren des Venezianischen Inquisitors, der sofort zur Exekution der Bulle schritt (!), sie also für promulgiert erachtete, wenigstens tatsächlich oder virtuell (was bedeutet das?) durch den Versand derselben".

vom Dogen nicht, um wieviel weniger vom Papst, verlangen könne, „daß er ein Dekret widerrufe, das er gestern gemacht habe.“ Der Grund, weshalb der Papst die Bulle nicht zurücknehmen wollte, ist leicht ersichtlich. Er wollte sich nicht vor der Öffentlichkeit kompromittieren und wollte zugleich nicht auf die künftige Durchführung der Bulle verzichten, gab sich aber damit zufrieden, daß die Bulle vor der Hand nicht exequiert werden sollte. In seiner höchsten Erregung beteuerte sogar der Papst, „daß er eher das Leben drangeben werde, als seine Bulle widerrufen.“ Es war jene Stimmung, die, wenn sie ungebrochen geblieben und der Papst am Leben geblieben wäre, die Ansicht rechtfertigen konnte, die Bellarmin in einem vertraulichen Briefe an Klemens VIII aussprach, daß der Papst sich und die Kirche einer Gefahr aussetzte, vor welcher Gefahr, wie der *Pontificius Doctor* (bei *Amama*) sagt, Gott seine Kirche bewahrte, indem er den Papst aus dem Leben abrief (ds. Ztsch. 1912, 234). Es scheint aber, daß Sixtus doch nicht so unentwegt auf seinem Vorhaben beharren wollte. In der ersten Besprechung mit Badoer hatte er sich schon erschüttern lassen und versprach, seine Bulle zu revidieren. Am 25. August aber äußerten der Kardinal Nepote und Rovere, daß der Papst wohl in einiger Zeit selbst eine Änderung vornehmen werde.

Aus einer Nachricht der Avisi di Roma vom 22. August bei *Baumgarten* (die Vulgata Sixtina, 25): „Finalmente è uscita la Bolla sopra la Biblia corretta etc.“ könnte man vielleicht schließen, daß nun wenigstens die Bulle „herausgekommen“, d. h. in aller Form veröffentlicht worden sei. Allein *Baumgarten* hat die Worte fehlerhaft angeführt[1]). Die Notiz lautet, wie *Lebachelet* festgestellt und wie wir nach Einsicht derselben im H. H. und Staatsarchiv zu Wien, wo die meisten dieser Avisi vorhanden sind, bestätigen können: „Finalmente è uscita in istampa la Bolla“ etc. Ein anderes kürzeres Aviso vom 25. August berichtet gleichfalls: „Finalmente è uscita in stampa la Bolla“. Wir haben es also hier einfach mit

[1]) Noch *Amann* und selbst *Merk* (70) zitieren die Worte in dieser verstümmelten Form.



einem Sonderabdruck der Bulle zu tun, der an sich nicht entscheidet über die erfolgte offizielle und definitive Promulgation. Über diesen Sonderdruck muß unten ausführlicher gehandelt werden.

Alle bisher angeführten Beweise für die Rechtsgültigkeit der Bibelkonstitution haben sich als hinfällig erwiesen. Wir glauben aber auf Grund der neu entdeckten Venezianischen Dokumente einen durchschlagenden positiven Beweis führen zu können, daß die Bulle zu Lebzeiten Sixtus' V nie rechtskräftig gewesen ist. *Amann* hat aus den Depeschen auch die Tatsache herausgelesen, daß die Bulle unter Sixtus keine rechtliche Geltung erlangte. „Sixtus habe ja selbst mehrmals erklärt, es sollte vorläufig niemand an sie (die Bulle) gebunden sein." Doch die in diesem Satze enthaltene Begründung *Amanns* stützt sich auf die fehlerhafte Übersetzung des italienischen Ausdruckes des Papstes: „non impedirsi nell' essecutione della Bolla", der keineswegs besagt: es solle niemand an die Bulle gebunden sein. Auch *Höpfl* (193) schreibt: „Aus den Depeschen Badoers geht klar hervor, daß Sixtus V, selbst wenn die Bulle am 10. April angeheftet wurde, bereits im Juli die Wirkung derselben inhibierte . . . Da nun Sixtus V schwerlich noch vor seinem Tode die „essecuzione" angeordnet hat, so hat die Bulle faktisch keine Rechtsgültigkeit erlangt." Doch wir vermissen einen genaueren Beweis für die behauptete Inhibierung der Rechtswirkung der Bulle. Dieser läßt sich aber ohne Schwierigkeit auf Grund der Venezianischen Dokumente führen.

Aus den Depeschen Badoers und den korrespondierenden Akten des Venezianischen Senates steht es fest, daß Sixtus im Laufe des Juli erklärte, er habe die Exekution der Bulle noch niemand aufgetragen, die Bulle sei „eine Form seines Wunsches" (una forma del suo desiderio), die nicht so überstürzt und ohne besonderen Befehl ausgeführt werden sollte", sie sollte überhaupt nicht ausgeführt werden, bevor die Buchhändler ihre alten Bücherbestände abgesetzt hätten. Noch am 25. August erklären die Kardinäle, der Papst habe sich einstweilen mit Nicht-Execution

zufrieden gegeben, werde aber voraussichtlich in einiger Zeit seine Bulle abändern. In Venedig beruhigte man sich auch mit der Antwort des Papstes und verlangte nur, daß dieselbe in irgend einer Weise veröffentlicht würde. Daher erklärt sich auch die große Erregung, als am 25. Aug. die sogenannte „neue Bulle“ bekannt wurde, nach der doch die Bulle schon rechtskräftig zu sein schien. Alles spricht dafür, daß bis zum 25. August und bis zum Tode des Papstes gemäß dessen Erklärung von Exekution der Bulle keine Rede war.

Man könnte nun der Ansicht sein, es handle sich nur um die faktische Exekution, welche die Inquisitoren vorzunehmen hatten, während zu gleicher Zeit die Rechtsgültigkeit der Bulle, die an Intimation und Exekution nicht gebunden war, zu ihrer Vollendung gelangte[1]). Doch diese Auffassung läßt sich nicht vereinen mit der ganzen, durch die Dokumente gezeichneten Lage. Das Verlangen des Papstes ging offenbar dahin, die Venezianer zu beschwichtigen. Er war deshalb ungehalten über das vermeintliche Vorgehen des Inquisitors und ließ ihm einen Verweis erteilen. Die Erklärung, er habe den Befehl zur Exekution noch nicht gegeben, sollte diese Beruhigung bewirken. Das konnte aber nur dann erzielt werden, wenn mit der Verschiebung der „Exekution“ auch die Inhibierung der gesetzlichen Geltung der Bulle gegeben war. Denn der Grund der Aufregung lag ja in der Furcht vor den durch die Bulle angedrohten schweren Zensuren. Die Übertretung der Bestimmungen sollte die Strafe der großen Exkommunikation („majoris excommunicationis poenam eo ipso incurret“) verwirken. Diese Strafen traten aber zugleich mit der Rechtsgültigkeit, ohne jegliche Intimation oder Exekution von seite untergeordneter kirchlicher Behörden ein. Vor diesen Zensuren scheuten nicht nur in

---

[1]) Was unter jener faktischen Exekution gemeint sei, erhellt aus der Erklärung, die der Inquisitor gegeben haben sollte, er werde nicht erlauben, daß die Venezianer ihre Bücher aus der Stadt senden könnten, natürlich sofern nicht die Bestimmungen der Bulle erfüllt würden. Der Inquisitor nennt das „*inhibitione*“ s. oben.



Venedig, sondern auch in anderen Städten die Drucker, Buchhändler und vor allem die Käufer zurück, wie in den Akten des Senats und den Suppliken der Drucker an den Dogen ausgesprochen wird.

Sollte nun der Papst selbst den Grund nicht eingesehen haben, der die allgemeine Aufregung verursachte? Das ist nicht anzunehmen. Vielmehr muß es als selbstverständlich gelten, daß der Papst eben jene Rechtsgültigkeit der Bulle leugnete oder inhibierte. Mit den Worten, er habe noch nicht Befehl zur Exekution gegeben, verstand er nicht allein und nicht zunächst den Befehl zur faktischen Exekution durch den Inquisitior, obwohl dieser auch darin eingeschlossen d. h. damit geleugnet war. Dies muß umso mehr gelten, als ja zur Rechtsgültigkeit der Bulle die Intimation oder Exekution seitens des Inquisitors nicht nötig war[1]), vom Papste also auch der Befehl zu einer solchen Exekution nicht zu erwarten war. Unter Exekution verstand also der Papst die Gesamtheit von Formalitäten oder einzelne Maßnahmen, die zum Eintritt der gesetzlichen Geltung nötig waren. Diese hatte der Papst noch nicht anbefohlen und hat sie bis zu seinem Tode nie anbefohlen. Die Bulle wurde also zu Lebzeiten Sixtus' V nie rechtskräftig.

Eine Bestätigung dieser Auffassung finden wir darin, daß *Sixtus* auch sonst den Ausdruck „essecuzione“ in diesem Sinne auffaßte (vgl. ds. Ztsch. 1913, 687). Ein von Gregor XIII unterschriebenes Schriftstück zur Besetzung der Koadjutorie von Aquileja, erklärte Sixtus, sei nicht exequiert gewesen (non era stata esseguita, et che in consequentia era di niun valore) und deshalb von keinem rechtlichen Wert. Die Unterhändler verlangten

---

[1]) Die Ausführungsbestimmung der Bulle lautet: „Volumus autem presentes litteras in valvis Basilicae Lateranensis ac Principis Apostolorum de Urbe et Cancelleriae Apostolicae de more publicari et intra quatuor menses, eos, qui citra montes sunt; qui vero ultra montes, intra octo menses a die publicationis huiusmodi numerandos, perinde arctare et afficere, ac si eorum cuilibet personaliter intimatae fuissent“.

darauf vom Papste, er möge die Ernennung des Kardinals von Österreich zum Koadjutor von Aquileja vornehmen und ausführen (et espedir), dessen aber der Papst sich weigerte. Der Papst verweigerte in diesem Falle die nötigen Expeditions- oder Exekutionsformalitäten durch die Sekretarie anzuordnen, wodurch die Ernennung des Kardinals rechtskräftig geworden wäre. In unserem Falle hatte also Sixtus für die Bibelbulle ebenfalls die Expedition oder Exekution durch die Sekretarie oder die zuständige Behörde noch nicht angeordnet[1]). Die Bulle war — wir können hier eine Parallele ziehen zwischen ihr und der Konklavebulle, deren Geschichte Massarelli geschildert hat — bis ins einzelne vorbereitet, selbst mit dem Bleisiegel versehen; es waren auch gedruckte Exemplare hergestellt[2]). Aber die Bulle ruhte noch in irgend einem Amte oder beim Sekretär. Hiermit stimmt es denn vortrefflich überein, daß weder Original noch gedruckte Exemplare einen Registereintrag aufweisen. Nach dem Zeugnis des P. Azor war auch schon die Publikationsnotiz anticipando eingetragen worden. Doch das führt uns zur folgenden Frage nach der faktischen Anheftung der Bulle.

Zuvor soll aber noch in Erinnerung gebracht werden (vgl. ds. Ztsch. 1912, 33 u. 234), daß sowohl *Angelus Rocca,* als auch *Ghislieri* und der von *Amama* erwähnte *Pontificius Doctor* gleichmäßig berichten, es sei dem Papste nicht gelungen, seine Bulle zu publizieren, und, wie die beiden letzteren bemerken, darin sei eine besondere Vorsehung Gottes für seine Kirche anzuerkennen. Wenn *Rocca* und *Ghislieri* ausdrücklich nur von der Bibel

[1]) Unter den von *Pastor* (a. a. O. S. 40) veröffentlichten allgemeinen Dekreten der Inquisition findet sich eines vom 17. Okt. 1585 folgenden Wortlautes: „Smus D. N. D. Sixtus papa quintus praelibatus mandavit expedire bullam contra celebrantes non habentes ordines sacros et contra divinatores“.

[2]) Daß solche gewöhnlich hergestellt wurden, erhellt daraus, daß diese zur Kenntnisnahme des Publikums ausgehängt wurden. Von der Konklavebulle konnte sofort jedem Kardinal ein gedrucktes Exemplar übergeben werden.

sprechen, die der Papst nicht publizieren konnte, so kann das nur den Sinn haben, die Bulle, durch die eben die Bibel eingeführt werden sollte, sei nicht publiziert und rechtsgültig geworden. Die Darstellung *Ghislieris* und des *Pontificius Doctor* gibt *Höpfl* (208 f) richtig wieder: „Demnach wurde die Promulgation der Bibel durch den unerwarteten Tod des Papstes verhindert, und das wird seine Richtigkeit haben, da sich nicht nachweisen läßt, daß die Einführungsbulle mit allen zur Rechtsgültigkeit erforderlichen Formalitäten veröffentlicht worden sei."

b) Wurde die Bibelbulle öffentlich angeschlagen?

Die im vorigen Abschnitt begründete These wird natürlich über allen Zweifel erhoben, wenn sich nachweisen läßt, daß die Bulle überhaupt nie an den traditionellen Publikationsorten Roms angeheftet wurde.

Gegen die Tatsache der öffentlichen Anheftung der Bulle stehen bekanntlich die von *Alber* (ds. Ztsch. 1912, 20 ff) in seinem Briefe an *Tanner* vom 28. August 1610 angeführten Zeugnisse. Es sind die Aussagen mehrerer Kardinäle, von denen Bellarmin berichtete, das Zeugnis Pauls V, der 1590 schon an der Kurie tätig war und das durch *P. A. Eudemon Johannes* vermittelte Zeugnis von *P. Azor*, dem damaligen Dogmatikprofessor am Römischen Kolleg. *Amann* (120) meint nun, die Zeugnisse der Kardinäle und Pauls V so verstehen zu dürfen, daß damit nicht die öffentliche Anschlagung der Bulle, sondern nur deren rechtliche Geltung geleugnet werden sollte. „Auch wenn die Bulle, wie der Publikationsvermerk angibt, am 10. April durch Aushängen des Originals an den bekannten Orten formell Rechtskraft erhalten hatte, konnte man sagen, ohne sich einer Lüge schuldig zu machen: die Bulle ist nie promulgiert gewesen, d. h. sie hat eigentlich keine rechtliche Geltung erlangt." So „erscheinen die Aussagen Bellarmins (? Bellarmin gibt doch nur Aussagen anderer wieder) und der übrigen Zeugen nicht als wahrheitswidrige Behauptungen, sie geben vielmehr den Sachverhalt wieder, freilich nicht vollständig und unzweideutig." Es ist zugegeben, daß die Zeugnisse auch

und zum wenigsten die Leugnung der Rechtsgültigkeit beinhalten. Richtig ist auch, daß eine solche Auffassung der Zeugnisse, wie wir schon früher andeuteten (ds. Ztsch. 1912, 27 Anm.), durch den Wortlaut nicht gänzlich ausgeschlossen ist. Wahrscheinlich ist sie aber deshalb noch lange nicht.

Der Ausdruck Albers: „non fuisse promulgatam" bezieht sich seiner gewöhnlichen Bedeutung nach auf den bekannten Akt der offiziellen Publikation, die eben in Rom durch öffentlichen Anschlag geschah. Es kommt hinzu, daß Alber zur Bestätigung die Worte Azors: „Bullam ipsam non fuisse publicatam" anführt, die dasselbe dartun sollen, was Alber vorher behauptet hatte, und doch nur von der Negation der Anheftung der Bulle verstanden werden können. Aus dem Fehlen des Registereintrages (in Registro huiusmodi promulgationem non reperiri) will Alber auch ohne Zweifel auf die nicht erfolgte offizielle Kundgebung an den gebräuchlichen Publikationsorten schließen. Ihrem nächsten und wahrscheinlichsten Sinne nach sprechen also die Zeugnisse für die Nichtanheftung der Bulle.

Auf den Wert der Zeugnisse brauchen wir nach dem früher Gesagten (ds. Ztsch. 1912, 20 ff) nicht mehr näher einzugehen. Überraschen muß es nur, wie leicht man sich über das Gewicht dieser Aussagen hervorragender unverdächtiger Zeugen hinwegsetzt. Es liegt im Zuge unserer Zeit, überall bei Dogmatikern und Kanonisten Befangenheit zu vermuten, wenn es sich angeblich um Tatsachen handelt, die ihren Theorien unbequem sind. Man hält sie für fähig, die historischen Tatsachen abzuleugnen oder nach ihren Theorien zu modeln. Es standen aber im Jahre 1610 bei der Aufnahme jener Zeugnisse Männer wie: Bellarmin, Alber, Tanner an den Schranken des Gerichtes, deren Sinn für historische Wahrheit stark ausgeprägt war, die sich durch Ableugnen feststehender Tatsachen nicht hätten einnehmen lassen. Auch lag von ihrem dogmatischen Standpunkt, wie wir früher nachgewiesen (ds. Ztsch. 1912. 18 ff) kein Grund vor, die Publikation der Bulle als eine unlösliche dogmatische Schwierigkeit zu betrachten. Die

Zeugen selbst aber, *wie Kardinäle, Paul V* und *P. Azor*, sind von einander unabhängig und einer falschen Aussage gewiß nicht verdächtig. Wir können deshalb nicht beistimmen, wenn in der Bibl. Ztsch. (1912, 281) gesagt wird: „Das sicher vorhandene Bestreben, einen vermeintlichen (!) Fehler Sixtus' V ohne Aufsehen gut zu machen, beeinträchtigt die Zeugnisse.“ Es ist jenen Zeugen nicht zuzutrauen, ein solches Bestreben durch illoyale Mittel, durch unwahre Aussagen gestützt zu haben. Auch in der feinen Form der Frage, wie sie *A. Merk* (71) vorbringt, können wir einen solchen Verdacht nicht für berechtigt halten: „Man glaubte am sichersten zu gehen durch die Leugnung der Voraussetzung. Man darf fragen: War das der beste Weg?“ [1])

---

[1]) Ein ganzes Netz von höchst eigentümlichen Kombinationen hat sich hier *Seemann* zurechtgelegt (424, 429), um das Zeugnis Bellarmins, oder vielmehr das von Bellarmin vermittelte Zeugnis der Kardinäle zu entkräften. Er geht von der Unterstellung aus, Bellarmin habe zugegeben, „daß Sixtus bei seiner Entscheidung sich geirrt habe, aber freilich nicht auf dem Glaubensgebiet, mit anderen Worten, der Papst habe bei seiner Definition sein Kompetenzgebiet überschritten“. Da man nun aber dies nicht als annehmbar erachtet, so habe *Tanner* im J. 1609 wieder in Rom angefragt. Im J. 1608 sei das Dekret der Konzilskongregation v. 1576 veröffentlicht worden (?), das die strengste Interpretation der Authentizität der Vulgata vertrat, und deshalb sei es nicht mehr mit „der frühern Ansicht Bellarmins von der Kompetenzüberschreitung“ gegangen und so sei kein anderer Lösungsversuch mehr geblieben, als jener der Nichtpromulgation, der immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich behielt, da das Original nicht bekannt war (?!) und die Bulle nicht registriert war“. „Den Beamten sei wohl strenges Silentium auferlegt worden“; „man sah es nicht ungern, wenn sich allmälig verschiedene Legenden bildeten und die Sache vertuschten (!).“. — Wie S. behaupten kann, Bellarmin habe die Ansicht aufgestellt, Sixtus habe in seiner Definition eine Kompetenzüberschreitung begangen, ist uns ganz unerfindlich. Bellarmin war eine solche Auffassung so fern wie möglich. Bellarmin hielt dafür, daß Sixtus zwar in seiner R e v i s i o n Fehler begangen habe, daß er aber in seiner D e f i n i t i o n nur die Authentizität der Sixtina in Glaubenssachen ausgesprochen habe. Im J. 1610 gab aber Bellarmin überdies die Lösung, daß nach der Aussage von Kardinälen die Bulle niemals promulgiert war, worauf man früher, weil man

Als durchaus zuverlässigen Beweis für die Nichtpromulgation der Bulle führt *Alber* bekanntlich das Fehlen des Registereintrages an. Die Tatsache wird heute noch bestätigt sowohl durch die Originalbulle, als durch die vorhandenen Drucke, auf denen der Registereintrag „registr. apud Marcellum Secretarium“ fehlt. *Baumgarten* hat ohne näheren Beweis die Behauptung aufgestellt, an Stelle des Registereintrages habe für die Bibelbulle, wie für andere wichtige Aktenstücke, ein Druckexemplar gegolten, das hinterlegt wurde. Als solches bezeichnete er das vom „Kardinal Prodatar und dem Sekretär eigenhändig unterschriebene“ Exemplar im Tomus 22 der lettere ai principi. *Lebachelet* hat aber an Ort und Stelle festgestellt, daß der genannte Separatabdruck keineswegs die „eigenhändige Unterschrift des Prodatars“ trägt, sondern daß die beiden Unterschriften von derselben Hand herrühren, nämlich von der des Sekretärs und daß keinerlei Gegenzeichnung vorhanden ist[1]). Von einem Historiker, der mit den Bänden der lettere ai principi sich öfter beschäftigt hat, wurde mir mitgeteilt, daß diese eine einfache Kopiensammlung darstellen, bei der von irgend welcher registratorischen Bedeutung nicht die Rede sein könne. Dasselbe bestätigt *Lebachelet*[2]). Er hebt dann weiter hervor, daß das Vor-

---

sich eben mehr mit den theologischen Schwierigkeiten beschäftigte, nicht so sehr geachtet hatte. Auf die durch nichts begründeten, weitern Ausfälle S.s auf die Handlungsweise der römischen Kurialkreise brauchen wir nicht einzugehen. Die Nemesis hat hier, will uns scheinen, den Verf. schon ereilt, insofern sie ihn am selben Ort den nun schon so oft widerlegten Irrtum wiederholen läßt, Bellarmin sei erst 5/4 Jahre nach dem Tode Sixtus' V nach Rom zurückgekehrt (ds. Ztsch. 1912, 22).

[1]) Études 133 (1912) 63/73. Nach *Lebachelet* hat *Baumgarten* auch den Standort der Originalbulle unrichtig angegeben (ds. Ztsch. 1912, 6). Anstatt Arch. Arcis Armar. VIII caps. 6 cap. 6 muß es heißen caps. 6 num. 17.

[2]) „Que la présence dans ce même recueil (lettre ai principi) .. puisse s'assimiler à un enregistrement officiel, voilà ce que n'accorderont pas aisément, me semble-t-il, ceux qui on parcouru le volume et constaté la variété et la qualité des pièces qu'on y trouve“.

handensein jenes Bullendruckes, der übrigens noch durch eine Handkorrektur entstellt ist, in der Sammlung der „Briefe an die Fürsten“ als Ersatz für den Registereintrag nicht bewiesen werden kann. Denn andere ebendort deponierte Bullen (*Lebachelet* verweist auf die zwei vorhergehenden und zwei folgenden) enthalten den Registervermerk: Registrata apud Marcellum Secr. Aus allem zieht *Lebachelet* den Schluß: „Ist es nicht evident, daß der genannte Separatdruck sich als ein unvollendetes, offenbar formloses Aktenstück darstellt, dessen Vorhandensein in jener Sammlung man nicht als gleichwertig mit offizieller Einregistrierung betrachten kann?[1])“

Heer (420) schreibt mit Berufung auf den Historiker *Göller*: „Daß die Bulle nicht registriert ist, beruht nach Göller darauf, daß sie in Druck erschien, was die Registrierung als überflüssig erschienen ließ ... Göller fand, daß auch unter Pius V die jährliche Bulle In Coena Domini nicht registriert wurde, daß aber dafür jeweils ein Druckexemplar im Archiv hinterlegt ist. Vielleicht seien die beiden von Baumgarten erwähnten Exemplare die hinterlegten Exemplare.“ Allein, daß im Druck erschienene Bullen

---

[1]) *Lebachelet* macht darauf aufmerksam, daß 'ein anderes gedrucktes Exemplar der Bulle (Borgh. IV 44, fol. 403) noch formloser sei und keinerlei Unterschrift enthalte; es müsse wohl zu Studienzwecken gedient haben. Dasselbe ist zu sagen von dem von mir im Venezianischen Staatsarchiv aufgefundenen Exemplar. Obwohl ich die beiden von *Lebachelet* besprochenen Exemplare und das in der Bibl. Angelica befindliche nicht selbst eingesehen habe, so möchte ich doch die Vermutung aufstellen, alle diese Exemplare seien nur Separatabzüge des in der Bibel enthaltenen Druckes, wie ich bei dem Venezianischen Exemplar festgestellt habe. Sie sind jedenfalls nicht identisch, wie *Baumgarten* glaubte, mit dem am 22. August erschienenen Druck, über den unten näher zu berichten ist. — Im Venezianischen Staatsarchiv (Dispacci Roma, filza 23, 161 ff) steht die Abschrift einer Bulle Sixtus' V gegen Heinrich III von Frankreich vom 3. Mai 1589. Die Bulle ist unterschrieben von M. Vestrius Barbianus, in der untern Linie von A. de Alexijs und trägt links den Eintrag: locus plumbi pendentis, rechts unten: Registrata apud Marcellum Secretarium“.

ohne Registereintrag blieben, wird doch durch die vielen gedruckten Bullen mit dem Registereintrag widerlegt. Das von *Göller* angeführte Beispiel der Bulle In Coena Domini ist aber wenig beweiskräftig, weil es sich hier um eine Bulle handelt, die nicht jedes Jahr neu veröffentlicht, sondern nur wiederholt wurde. Wie dem auch immer sei, man wird nicht fehl gehen, wenn man dem Urteil der von *Alber* erwähnten Untersuchungskommission, die ohne Zweifel auch Kanzleibeamte (man hat ja in der Apostolischen Kanzlei Nachforschung gehalten) zu Rate zog, mehr Vertrauen entgegenbringt in einer Frage, die sich um die damaligen Kanzleigebräuche dreht, als dem unsichern Raten und Tasten von uns Modernen[1]).

Wir haben früher (ds. Ztsch. 1912, 34; 1913, 688) auf verschiedene Umstände hingewiesen, die zwar nur ein argumentum e silentio für die nicht erfolgte Anheftung der Bulle bieten können, in ihrer Gesamtheit jedoch ein nicht zu unterschätzendes Gewicht besitzen. *Höpfl* (191 f) hat die meisten kurz zusammengestellt: „Fürs erste muß es befremden, daß Olivarès, der soviel über die Bibel berichtet und auch die Bulle wohl kennt, über die formelle Publikation derselben kein Wort verliert. Noch auffallender ist das Schweigen der römischen Wochenzeitung. Der Verfasser legt großes Interesse für die Bibel an den Tag; bereits im November 1589 bringt er über dieselbe einige Mitteilungen; am 2. und 5. Mai 1590 meldet er, daß die

---

[1]) *Seemann* (426) meint, man könne im Fehlen des Registereintrages nicht ein Zeichen sehen, daß die Bulle nicht ausgehängt wurde, „weil eben diese Bulle unmittelbar vorher dieses Aushängen positiv bezeugt. Wenn ein positiver Beweis da ist, verliert der negative *ex silentio* unmittelbar seine Kraft (!).“ Vortrefflich! Aber wenn der negative Beweis eben seiner Natur nach dartut, daß der positive Beweis überhaupt nicht subsistent oder existent ist, d. h., daß die Tatsache der Anheftung nicht positiv bezeugt ist? So aber faßte man zur Zeit Albers das Fehlen des Registereintrages nach dem Urteil von Sachverständigen als sicheres *indicium* des nicht erfolgten Anschlages der Bulle auf. An die Ansicht, der Registereintrag gehöre als Wesensmoment zur vollständigen Promulgation, über die S. sich weitläufig verbreitet, denkt niemand.

Bibel herausgekommen und allgemein käuflich sei; am 26. Mai weiß er zu erzählen, daß Seine Heiligkeit tags zuvor dem kaiserlichen Gesandten ein Exemplar für den Kaiser übergeben habe. Am 2. und 3. Juni spricht er von den 25 Breven, die der Papst an die Fürsten abgehen ließ; am 22. und 25. August berichtet er, daß nun endlich die Bulle in Druck erschienen sei; wenn er beide Male einen kurzen Auszug derselben gibt, so muß man annehmen, daß ihm der Inhalt der Konstitution nicht sonderlich bekannt war, was bei der Voraussetzung, daß sie am 10. April in aller Form publiziert wurde, schwer zu begreifen ist." Zu dem letzten Punkt ist noch hinzuzufügen, daß der Berichterstatter dem nächsten Wortlaute nach (che questa Bolla debba publicarsi di qua da Monti fra 4 mesi et di la fra 8 per osservatione della Biblia riformata) die Erstreckung der viermonatlichen Frist vom Tage des Erscheinens des Druckexemplares zu rechnen scheint, also an eine schon am 10. April erfolgte Publikation nicht denkt. Ferner ist zu ergänzen, daß wie Olivarès so auch sein Kollege Badoer in seinen Depeschen des Monats April 1590 nichts von einer etwa erfolgten Publikation der Bibelbulle erwähnt (ds. Ztsch. 1913, 688).

Alle diese indirekten Argumente können nun auf Grund der neuen Venezianischen Dokumente noch um ein Bedeutendes vermehrt werden. Die allgemeine Aufregung, die aus der plötzlichen Wahrnehmung, bei Erscheinen der „nuova Bolla" am 25. August entstand, daß der vorgesehene Termin von 4 Monaten eigentlich schon verstrichen sei, weil die „neue Bulle" das Publikationsdatum vom 13. April trage, beweist zur Evidenz, daß man in den weitesten Kreisen von einer formellen Publikation am 10. oder 13. April nichts wußte. Dasselbe ergibt sich aus dem Umstand, daß die Drucker Venedigs am 11. August das Ende der viermonatlichen Frist (avvicinandosi il tempo limitato nella Bolla prohibitiva che è per tutto questo mese) auf den ausgehenden Monat August festlegen. Sie haben also offenbar von dem Publikationsdatum: 10. April nichts gewußt, sondern allem Anschein nach vom Datum des Erscheinens der Bibel, vom Anfang Mai an, die in

der Bulle festgesetzten 4 Monate gerechnet, indem sie entweder die Veröffentlichung der Bibel und Bulle durch den Druck als genügende Publikation ansahen, oder doch annahmen, die erforderlichen Publikationsformalitäten seien ohne Zweifel in Rom vollzogen worden.

Ein Wort des Papstes ist besonders zu beachten. Als erste „Antwort", berichtet Badoer, „habe ich (aus dem Munde des Papstes) die Versicherung erhalten, daß er keine andere Bulle gemacht hat, als die, welche im Anfang der Bibel selbst steht, deren Exekution er noch niemand übertragen habe" (che lei non ha fatto altra Bolla che la posta nel principio della Biblia stessa, l'essecutione della quale non aveva commessa ancora ad alcuno). Das Wort scheint rätselhaft. War denn vielleicht eine andere, eine gefälschte Bulle im Umlauf? Die Frage muß später wieder aufgeworfen werden in Bezug auf die am 25. Aug. in Venedig bekannt gewordene „nuova Bolla". Eine Erklärung der Worte Sixtus' V finden wir nur darin, daß der Papst beim ersten Einschreiten des Venezianischen Gesandten sehr überrascht war und unwillkürlich vermutete, man habe etwa die Signoria durch eine in aller Form ausgestellte und publizierte Bulle getäuscht. Er war sich aber bewußt, daß er nur eine Form der Bulle, die in der Bibel selbst enthaltene, die keinerlei offizielle Formalitäten trägt, veröffentlicht hatte. Die Ausführung, d. h. die offizielle Expedition dieser Bulle, hatte er noch nicht angeordnet.

Wir haben früher (ds. Ztsch. 1912, 35) auch noch auf den Umstand hingewiesen, daß die formelle Publikation der Bulle am 10. April ein sehr formloser Akt gewesen wäre, weil dadurch offiziell eine Bibel eingeführt worden wäre, die doch erst am 2. Mai im Druck vollendet war[1]).

[1]) Wenn *Amann* (82) sagt: „Am 25. Nov. 1589 habe Sixtus die neue Bibel der Indexkongregation vorlegen lassen" (so auch *Merk* 70), so liegt darin eine Verwechselung des Wortes „Bibel" mit dem Alten Testament. Die Avisi vom 1. Nov. u. 25. Nov. 1589 reden vom Alten Testament (Bibia ovvero vecchio Testamento), nicht von der ganzen Bibel. Die ganze Bibel war erst ungefähr am 2. Mai vollendet. So verstehen die Notiz der Avisi auch *Baumgarten* u. *Höpfl* (144).

Höpfl (190) glaubt diesem Argument keinen Wert beilegen zu können. „Der Umstand, daß in diesem Falle die Promulgation der Bibelbulle mehrere Wochen vor dem faktischen Erscheinen der Bibel erfolgt wäre, ist belanglos; denn auch das Breve, durch welches die Klementinische Vulgata eingeführt wurde, ist vom 9. November 1592 datiert, während der Druck der Bibel schwerlich vor Dezember abgeschlossen sein konnte." Wir können in der Begründung *Höpfls,* wie man scholastisch zu sagen pflegt, die „Parität" nicht anerkennen. Das Breve *Klemens' VIII* kann wohl mit der Bulle *Sixtus' V* (1. März 1590) verglichen werden, die beide zur literarischen Einführung der Bibel bestimmt waren. Beide konnten sehr wohl ein dem vollendeten Druck vorausgehendes Datum aufweisen. Anders verhält es sich aber offenbar mit dem Publikationsdatum der Bulle, wodurch im gegebenen Falle eine Bibel vorgeschrieben, über eine Bibel event. ein feierliches Glaubensdekret auferlegt worden wäre, die noch gar nicht vollendet war.

Allen vorausgehenden Argumenten nun steht als einziges Gegenargument der Publikationsvermerk auf dem Original der Bulle entgegen (vgl. ds. Ztsch. 1912, 9), in dem die Cursores amtlich die Anheftung (affixe fuerunt) am 10. April an den gebräuchlichen Publikationsorten bezeugen. Es läßt sich einigermaßen verstehen, daß sehr viele Kritiker sich durch das geschriebene Attestat so sehr einnehmen lassen, daß sie über die entgegenstehenden Zeugnisse und Argumente hinwegsehen. Zwar die übertriebene Behauptung, durch Annahme der Azor'schen Feststellung, der Publikationsvermerk sei anticipando auf die Bulle gesetzt worden, werde der Papst zum „Fälscher" seiner eigenen Bulle gestempelt, hat man, so viel wir sehen, abgelehnt oder mit Stillschweigen übergangen. Man anerkennt, daß *Baumgarten* gegen Azor „über das Ziel hinausgeschossen, indem er von Bullenfälschung spricht" (*Heer*). Nur *Mangenot* hat das juristische Curiosum für würdig gehalten, im Dictionnaire de la Bible von *Vigouroux* (V 2493) verewigt zu werden. „L'hypothèse d'une anticipation de la promulgation de la Bulle, hypothèse imaginée par le P. Azor, entraînerait la

falsification d' un acte apostolique, soumise dès lors aux peines les plus graves."

Wir sind weit entfernt, der schriftlichen, anscheinend amtlichen Bescheinigung jedes Gewicht absprechen zu wollen. Aber wir können sie nicht als absolut entscheidend annehmen, so lange die Möglichkeit besteht, daß an der Kurie Antidatierung bei Ausfertigung von Akten, Antizipation des Publikationsdatums vorkommt. In diesem Sinne sagten wir, daß das Argument quod est in actis, est in mundo, das sichtlich auf viele starken Eindruck macht, nicht durchaus entscheidend sein könne[1]). Nun sind aber solche Antidatierungen, wie uns aus Rom versichert wird, bei der Kurie nicht nur möglich, sondern sogar nicht gerade seltene Vorkommnisse. P. *Rosa* nennt das Verfahren, Dokumente im Voraus zu drucken und mit allen Daten zu versehen, cosa notoria in Roma[2]). Die

---

[1]) Wir wollten natürlich nicht, was in Bibl. Ztsch. (10 [1912] 281) behauptet wird, „das Bureaukratensprüchlein umkehren" und sagen, „Quod est in actis, non est in mundo". Dialektisch ist es doch offenbar was ganz anderes zu sagen: Es ist nicht immer wahr, daß „quod est in actis est in mundo" und zu sagen „Quod est in actis, non est in mundo".

[2]) *Rosa* schreibt (Civiltà Cattolica 1913 vol. 3, 587): È anzi usu frequente, a non dire solito e necessario, per altri atti publici e della Curia e del Pontefice, come encicliche, brevi ecc., che siano stesi e stampati in tutta forma, con la stessa data o anche l'antidata del documento, e cosi esaminati, distribuiti, corretti prima e talvolta senza che segua la giuridica promulgazione. Noi stessi ne abbiamo veduto qualcuno, cosi stampato e pronto, che pure non fu mai promulgato, almeno in quella forma. Se lo troverà qualche fortunato erudito, come un Baumgarten, di qui a qualche secolo, annunziandone al mondo la scoperta, lo potrà dire promulgato ad ogni costo, a costo di gridar falsarii i poveri estensori o correttori e comminar loro le terribili pene del diritto". Ebenso scharf weist *Rosa* den Satz *Amanns* zurück, „der Separatdruck einer Bulle setze die öffentliche Anheftung des Originals voraus". „Ciò non susiste nè in via di diritto nè di fatto. Già il Lebachelet l' ha dimostrato a evidenza e noi pure vi abbiamo accennato, portando l'esempio notissimo delle Bolle di canonizzazione, che si stampano e si distribuiscono anche prima della funzione e ove questa s'impedisca, non si ritengono per promulgate canonicamente".

Aussage Azors enthält also keinerlei Unmöglichkeit, nicht einmal eine Unwahrscheinlichkeit, geschweige denn eine Beschuldigung des Papstes oder seiner Beamten.

Nun ist aber der Zeuge *Azor* ein hervorragender Theologe, den der hl. Alphons von Liguori wegen seines großen Moralwerkes classicus auctor nennt, ein Theologe, der ein besonderes Interesse daran haben mußte, welche Bewandtnis es mit der Bibelkonstitution habe, ein Mann, der zur Zeit der Vorgänge in Rom selbst weilte und leicht die Wahrheit erfahren konnte. Dieser Zeuge behauptet aber nicht etwa einfach und im allgemeinen, es habe keine Promulgation stattgefunden, sondern gibt die charakteristische Erklärung, der Publikationsvermerk auf der gedruckten Bulle beweise nichts, weil er auf Befehl des Papstes anticipando darauf gesetzt oder gedruckt, am 10. April aber nicht eingelöst worden sei.

Nun bemerkt man (*Amann*, 119; auch *A. Merk* (69) legt Gewicht darauf), Azors Äußerung beziehe sich gar nicht auf die Originalbulle und „mache den Eindruck einer Hypothese, die in der fraglichen Disputation über die Unfehlbarkeit des Papstes vom Verteidiger der These ins Feld geführt, sich 20 Jahre später in eine Behauptung (!) verwandelte." Ich kann nicht einsehen, inwiefern die Unterscheidung von Originalbulle und Druckexemplar in unserem Falle von irgendwelcher Bedeutung sein soll[1]). Wie bekannt wurden in der Zeit des hinlänglich in Gebrauch gekommenen Druckes statt des für einen Augenblick hingehängten Originals, gedruckte Exemplare zur öffentlichen Kenntnisnahme angeheftet. Es ist doch selbstverständlich, daß beide für die Veröffentlichung gleichmäßig behandelt wurden, weil sie ja gleich sein sollten. Wenn also auf dem Druckexemplar sich die Publikations-

---

[1]) Noch viel weniger ist die Behauptung *Merks* (69) begründet: „Die Tatsache, daß sich P. Azor und nach ihm P. Alber auf ein gedrucktes Exemplar stützen, an dem die Notiz anticipando angebracht sei, verrät, daß man in Rom an der Quelle, aus welcher P. Azor seine Nachricht hat, keine Kenntnis (!) der Originalbulle und des handschriftlichen Eintrages besaß".

notiz fand, so stand sie selbstverständlich auch auf dem Original und war sie dort antizipiert, so auch hier.

Man hat weiterhin die Angabe *Azors* als gute „Ausflucht“, als „Imagination“, als „Hypothese“ bezeichnet. Nun ist aber auf einmal durch die von mir aufgefundenen Dokumente, der Aussage Azors ein realer Untergrund erstanden. Am 25. August schreiben die Venezianer an Badoer über eine „neue Bulle“, die sie in die größte Erregung versetzte. Nach ihren Aussagen trug die Bulle an der Spitze ein „breve summario à maggiore intelligenza“ oder wie die Drucker sich ausdrücken, einen „titolo“, mit der kurzen Anweisung, „daß gemäß der Reform und Korrektur der Vatikanischen Bibel (Sixtusbibel) alle Missalien, Breviere und andere heiligen Bücher zu ändern und reformieren seien.“ Die Bulle trug überdies ein Datum („Data“), offenbar das Datum einer Publikationsnotiz, aus dem hervorging, daß die Zeit der Bulle schon abgelaufen sei (il tempo della quale è già finito), d. h. daß die viermonatliche Frist zum Eintritt der Verpflichtung der Bulle für Italien schon vorüber sei, weil die Notiz besagte, „daß das Breve an den Toren der Kirchen angeheftet und überall in Rom publiziert worden sei, am 13. des verflossenen Aprils.“ Was ist von dieser „neuen Bulle“ zu halten? Haben wir es mit einer Fälschung zu tun? Man könnte daran denken wegen des Ausdruckes „neue Bulle“. Hätte die Bulle einen irgendwie veränderten Inhalt gehabt im Vergleich zur Bulle Aeternus ille, so wäre auch zweifelsohne auf Fälschung zu erkennen, besonders da Sixtus ausdrücklich dem Gesandten Badoer gegenüber erklärt hatte, er habe keine andere Bulle gemacht als die, welche im Anfang der Bibel „selbst enthalten ist“ („che lei non ha fatto altra Bolla che la posta nel principio della Biblia stessa“). Doch jene Annahme ist nicht unabweislich notwendig; die Venezianer konnten auch den am 25. August ihnen bekanntgewordenen Bullendruck als „neue Bulle“ bezeichnen, weil er am Kopfe ein Summarium und am Ende eine Publikationsnotiz enthielt, was bei den bisher bekannten Exemplaren nicht der Fall war.

Eine solche Bulle hat sich nun wirklich, wie früher bemerkt, vorgefunden, gedruckt in Rom von dem Kameraldrucker *Paul Blado.* Voran steht das Summarium: Smi D. N. Sixti Quinti Bulla de sacris Biblijs veteri vulgatae Editioni summo studio juxta sacri Concilij Tridentini decretum restitutis et in Typographia Vaticana nuper impressis: ad quorum normam Missalia, et Breviaria, necnon omnes Ecclesiastici libri reformari debent.“ Am Ende steht gedruckt ganz derselbe Publikationsvermerk, wie auf der Originalbulle, mit dem Datum vom 10. April. Wir dürfen wohl annehmen, daß dies die „neue Bulle“ ist, von der die Venezianer sprechen, wenn auch hier das Datum auf den 13. statt den 10. April lautet. Letztere Differenz darf wohl, da alles Übrige stimmt, als Schreib- oder Gedächtnisfehler in dem Schreiben des Senates erachtet werden.

Man könnte nun sagen, daß hiermit das Argument aus dem Publikationsvermerk verdoppelt werde, weil wir jetzt die amtliche Bezeugung sowohl auf dem Original, als auf dem Bullendruck haben. Allein eine neue Beweiskraft wächst offenbar dem Argumente nicht zu, weil wie oben bemerkt, die Publikationsnotiz jedenfalls auf dem Original und dem Druckexemplar behufs Veröffentlichung gleichmäßig behandelt wurde. Wurde sie dort antizipiert, so auch hier. Auf der andern Seite gewinnt aber die Äußerung *Azors* bedeutend an Beweiskraft. Denn wir haben jetzt das Objekt vor uns, über das Azor gesprochen hat. Es ist kein Phantasiestück, das von ihm ersonnen wurde. Es war eine gedruckte Bulle, die sowohl in Venedig, als in Rom gerade um die Zeit, da Azor seine Bemerkung machte, Aufsehen erregt hatte, über die sich ein Theologe gewiß näheren Aufschluß suchen mußte und in Rom auch leicht finden konnte. Es handelt sich also nicht um eine mehr oder minder schlagfertige, augenblickliche Beseitigung einer theologischen Schwierigkeit in einer öffentlichen Disputation, sondern um eine Auskunft, die Azor über ein allbekanntes Dokument abgab, dessen Ursprung zweifelhaft war[1]).

[1]) Es ist nicht nötig, wie wir früher vermuteten (ds. Ztschr.

Endlich dürfen wir wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die „nuova Bolla“ der Venezianer auch identisch ist mit der Bulle, von der die Avisi di Roma unterm 22. und 25. August berichten. Hier wird zwar nichts von einem Summarium und einer Publikationsnotiz auf der Bulle erwähnt. Aber schon der Eingang der Notiz vom 25. August zeigt, daß dem Berichterstatter das Summarium (s. oben 206) vor Augen lag: „secondo la norma della quale devono informarsi i Messali, Breviarij, Officij et altri libri Ecclesiastici“. Auffallend ist allerdings, daß der Zeitungsreporter anscheinend die Verpflichtungstermine von 4 und 8 Monaten erst vom Tage des Erscheinens des Druckes (22. August) an rechnet (che questa Bolla debba publicarsi di qua da Monti fra 4 mesi et di la fra 8). Doch das mag seiner Flüchtigkeit zur Last fallen. Ein anderes Bedenken besteht indes noch gegen unsere obige Annahme. Das Aviso vom 25. August gibt wie es scheint als Inhalt der Bulle auch Folgendes an: „dovendo uscire in istampa separatamente, quanto da Sua Santità è stato aggiunto et levato in detta Biblia.“ Diese Bemerkung findet sich nämlich in der echten Bulle Aeternus ille nirgends. Aber auch hier müssen wir wohl eine Flüchtigkeit oder Ungenauigkeit des Berichterstatters annehmen. Er will nicht sagen (dovendo uscire), daß diese Bestimmung im Text der Bulle gestanden, sondern fügt sie aus anderweitiger Kenntnis bei, sowie er schon am 8. August berichtet hatte: „Uscirà in luce la

---

1912, 22 Anm. 2), daß Azor einen Bullendruck im Auge hatte, der schon vor dem 10. April erschienen war. Gedruckt muß die Bulle allerdings schon vor dem 10. April gewesen sein, sonst hätte die Bezeugung Azors keinen Sinn. Aber wie das Original, so wird auch die gedruckte Bulle zurückbehalten worden sein, als am 10. April die öffentliche Anheftung nicht erfolgte (vgl. die Behandlung der Konklavebulle Julius' III s. oben). Der Drucker Blado hat dann die Bulle, wahrscheinlich nach Korrektur des bekannten Fehlers *ter* in *semper* im Druck oder neugedruckt herausgegeben. In der Bulle ist nämlich der Fehler *ter*, nicht wie in andern Exemplaren, mit der Feder in *semper* korrigiert, sondern im Druck steht *semper*; was beweist, daß der Druck mindestens nach Ende Juni hergestellt wurde.

Bolla sopra la Biblia ricorretta, et l' aggiuntione separata fatta et stampata di essa Biblia.“ Für die Identität der beiden Bullen scheint uns aber entschieden die Gleichheit des Datums des Erscheinens derselben zu sprechen. Am 21. oder 22. August erscheint die Bulle in Rom, am 24. oder 25. August wird die „nuova Bolla“ in Venedig bekannt[1]).

Hier ergibt sich nun ein neues Argument gegen die Tatsächlichkeit der öffentlichen Anheftung der Bulle am 10. April. Wenn die Bulle mit dem Publikationsvermerk nämlich damals wirklich angeschlagen wurde, wie kommt es, daß sie erst am 22. August öffentlich erschien und bekannt wurde? Von öffentlich angeschlagenen, publizierten Bullen werden gewöhnlich viele Druckexemplare verbreitet. Der Verfasser der Avisi aber betrachtet, wie die Venezianer, die am 22. August erschienene Bulle als etwas bis dahin Unbekanntes und findet sich bemüßigt, seinen Lesern eine kurze Inhaltsangabe zu bieten[2]).

Zu guter Letzt stehen wir nun noch vor einem Rätsel, das wohl kaum je gelöst werden kann. Wie kommt es, daß die Bulle mit dem Publikationsdatum am 22. August in Druck erscheint? Es gab ohne Zweifel in Rom Kreise, die ein Interesse daran hatten, die Bulle veröffentlicht zu sehen und damit allgemein die Nachricht zu verbreiten, die alten Bibeln und liturgischen Bücher dürften nicht

---

[1]) *Seemann* (423 f) urteilt über die *nuova Bolla*: „Es handelt sich offenbar (!) um ein Breve, das eine naturgemäße Ergänzung der Bulle darstellt, indem es die in der Bulle enthaltenen allgemeinen Bestimmungen zur Ausführung bringen soll.“ „Nun aber setzt die hier ausdrücklich bezeugte Anheftung dieses Breve naturnotwendig die Anheftung der Bibelbulle voraus.“ — An ein solches Breve kann man, mit Rücksicht auf das eben Gesagte, kaum irgendwie denken. Was sollte das Breve für einen Zweck haben, wenn schon auf dem gedruckten Exemplar der Bulle selbst ein Summarium stand, in welchem die Verordnung der Bulle bezüglich der Reform der liturgischen Bücher schon angezeigt war?

[2]) Alle anderen vorhandenen Bullendrucke, sowohl das in Venedig, als auch die in Rom erhaltenen, sind nur Separatabzüge des in der Bibel enthaltenen Druckes.

mehr in der frühern Form gedruckt, verkauft und gekauft werden. Ein Blick auf die scharfe Sprache, welche die Venezianischen Drucker und Buchhändler gegen die Römischen Drucker führen, überzeugt uns, daß die beiderseitigen finanziellen Interessen sehr stark aufeinander stießen. Die römischen Drucker und Händler waren, wie es scheint, auf dem besten Wege, die von dem Druckprivileg der Bulle eröffnete günstige Aussicht für ihre Sache möglichst auszunützen. Schon am 30. Juli hatten die Venezianischen Drucker und Händler geklagt, „daß die in Rom gedruckten Bücher um das Dreifache des Preises teurer verkauft würden und daß diese Preise noch steigen würden wegen der Privilegien, die man den Römischen Büchern, mit Ausschluß der andern, zu geben suche“ (ds. Ztsch. 1913, 881 f.). Diese Klagen wiederholen sich in den folgenden Suppliken der librari et stampatori di Venezia an ihren Sermo Principe. Wer hat also die Veröffentlichung der Bulle am 22. August veranlaßt? Wem nützte es?

Es scheint mir ausgeschlossen, daß Sixtus dazu den Befehl gegeben habe. Denn gewiß war mit der Veröffentlichung der Bulle der Absicht des Papstes, die Venezianer zu beschwichtigen, nicht gedient. Aber wie konnte der Kameraldrucker *Paul Blado* die Herausgabe der Bulle wagen noch zu Lebzeiten Sixtus' V? Vielleicht glaubte man auf eine gewisse Konnivenz vonseiten des Papstes rechnen zu dürfen. Es lag eben auch im Interesse Sixtus' V, der auf die Mehrung seines Staatsschatzes sehr bedacht war, daß die Römischen Buchhändlergeschäfte gefördert wurden. Das gibt Olivarès, der unerbittliche Gegner des Papstes, allerdings in seiner Weise wieder, indem er am 14. Mai 1590 an Philipp II schreibt, in Sachen der Bibel handle es sich beim Papste nicht nur um eitle Ruhmsucht, sondern auch „um Habsucht, da er mit einem Händler einen sehr lukrativen Vertrag geschlossen habe, mit dem er die Käufer beschwere, sozwar daß eine jede dieser Bibeln zu 4 Golddukaten verkauft würde, welche doch, wie man sage, für den gewöhnlichen Preis zu 2 Goldgulden gut bezahlt wäre“ (*Höpfl* 322). Getrauten sich deshalb Paul Blado und seine

Kreise etwas mehr zu? Hatten sie vielleicht auch von dem scharfen Auftreten des Papstes gegen die Venezianer am 18. August vernommen, da er jede Änderung seiner Bulle schroff abgelehnt hatte? Schon am 8. August war die Ausgabe der Bulle angekündigt worden: „Uscirà in luce la Bolla sopra la Biblia ricorretta" (*Amann*, 117). Aber die Sache zog sich hin bis zum 22. August, da die Hand des Todes Sixtus schon berührt hatte. Am Mittwoch, 22. August, erholte sich zwar der Papst etwas von dem überaus gefährlichen Fieberanfall und arbeitete; am Donnerstag, 23. August, las er Messe und präsidierte, schon totkrank, noch einer Inquisitionssitzung; gegen Abend aber überfiel ihn eine neue Krise, von der er sich nicht mehr erhob, bis zu seinem Tode am Montag, den 27. Aug., zwischen 7 und 8 Uhr abends. Hatten vielleicht die interessierten Jünger Guttenbergs die Todeskrankheit des Papstes für ihre Zwecke ausgenützt?[1]) Leider gibt *Badoer* in seinen Depeschen an den Dogen nach dem 27. August, da er doch schon von der Aufregung in Venedig wegen der „nuova Bolla" wußte, keinerlei Aufschluß über die Sachlage. Von der Bulle Sixtus' V redet er nicht mehr, antwortet auch nicht auf die vom Senate und den Druckern Venedigs wegen der „neuen Bulle" vorgebrachten Beschwerden. Unterm 5. September ergeht das Verbot der Kardinalskongregation gegen Bibel und Bulle. Weil die Bulle, neben der Bibel, an deren Spitze ja ein Druck der Bulle stand, besonders erwähnt wird, so muß man wohl an den letzten Separatdruck vom 22. August denken[2]). Am

---

[1]) Von *Paul Blado* berichten die Avisi di Roma unterm 29. Aug. 1592, daß er im Gefängnis der Inquisition sich befand: „Et si procede per altri peccati brutti, per li quali è in prigione il Bladi (Paolo) stampatore Camerale con certi altri" (*Baumgarten* 19).

[2]) Wir finden in diesem Verbot einen neuen Beweis dafür, daß die Bulle nicht promulgiert und bis zum Tode Sixtus' V nicht rechtskräftig geworden war, weil sonst die Kardinalskongregation kein Recht gehabt hätte, das Verbot zu erlassen (s. ds. Ztsch. 1913, 707). Die auf unsere Anregung im Konsistorialarchiv zu Rom angestellte Forschung nach etwaigen Verhandlungen über die Bibelbulle waren leider ergebnislos.

26. September wurde das Verbot unter Urban VII bestätigt. Von den Separatabzügen des in der Bibel enthaltenen Bullendruckes haben sich mehrere Exemplare erhalten. Von der am 22. August erschienenen Bulle ist bisher nur das oben besprochene Exemplar in Rom zum Vorschein gekommen. Sie scheint mit Erfolg eingezogen und unterdrückt worden zu sein. Hiermit verschwindet jede Spur der Bulle aus der Geschichte.

Wir wollen an dieser Stelle auf die Fragen nicht näher eingehen, ob in der Bibelbulle eine Definition enthalten sei, welchen Sinn diese Glaubensentscheidung habe, und ob durch sie irgendwelche Schwierigkeiten gegen die lehramtliche Infallibilität des Papstes sich ergeben. Es haben zwar in neuerer Zeit Viele (*Amann*, *Merk*, *Höpfl*) sich hierüber geäußert und als ausgemacht hingestellt, es beständen solche Schwierigkeiten nicht. Auch *Lagrange* (l. c. 1913, 147) sagt: „M. Amann a montré très correctement, que la Bulle ne pouvait causer aucune difficulté théologique quant au dogme de l'infallibilité, tel qu'il a été défini par le Concile du Vatican.“ Allein ein Überblick über die sehr bedeutend von einander abweichenden Erklärungen der genannten Autoren dürfte andeuten, daß hier nicht volle Klarheit geschaffen ist. Non potest esse verum, quod tam varium est. *Seemann* (420, 432) glaubt einen neuen, gesicherten Standpunkt in dieser Frage gefunden zu haben. Die Konformität der Sixtinischen Ausgabe mit dem inspirierten Texte sei ausgesprochen, „soweit die Vulgata als zuverlässige Quelle des Glaubens dienen könne.“ „In dieser vorsichtigen und korrekten Fassung der Definition sehe ich meinerseits den Eingriff der göttlichen Providenz, den man bisher gewöhnlich in die zweifelhafte Verhinderung der Promulgation der Bulle zu verlegen suchte.“ Allein jene Auffassung der Konformität der Sixtina ist in Wirklichkeit nichts anderes, als die seit Bellarmin traditionelle Ansicht. S. beachtet aber nicht, daß hier erst die Schwierigkeit beginnt, die Frage nämlich, ob die Sixtina in Wirklichkeit diese Konformität aufweist. Die Entscheidung in dieser Frage hängt von der unter den Dogmatikern noch sehr kontrovertierten Auffassung der Authentizität der Vulgata selbst ab. Der Dogmatiker *Straub* zieht sich lieber auf die Tatsache zurück, daß die Promulgation der Bulle nicht feststeht. „Num rite promulgata constitutio sit ideoque valida evaserit, non constat“ (l. c. n. 871).

IV. Die Glaubwürdigkeit der Praefatio Clementina

An der Darstellung dieser Kontroversfrage bei *Amann* (121—132) rügt P. *Rosa* mit Recht in der Civiltà Cattolica (1913, vol. 3, 588), daß der Verfasser nicht zuerst genau festgestellt habe, was denn eigentlich die Praefatio behauptet[1]). Im Gegenteil habe *Amann* die Aussagen der Praefatio zunächst „erweitert und übertrieben, dann dafür ungeheuerliche Beweise verlangt und schließlich die Beschuldigung erhoben, in der Praefatio sei die Wahrheit verletzt". Hiermit wird ein schwerer methodischer Fehler berührt, der übrigens nicht eine Eigentümlichkeit *Amanns* ist. Es ist sozusagen ein erblicher Fehler bei den meisten, die sich mit unserer Kontroversfrage beschäftigt haben. Selbst manche Verteidiger der Praefatio haben sich von den Gegnern überlisten lassen und ohne weitere Untersuchung als Inhalt der Praefatio Behauptungen hingenommen, die man mit oder ohne Absicht dem Text grundlos unterschoben hat. Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, so kleinlich es auch erscheinen mag, zunächst eine genaue Wort- und Sinnerklärung der Praefatio zu geben. Wir werden zuerst die einzelnen Phrasen erklären und dann eine getreue Übersetzung bezw. Paraphrase des Textes bieten[2]).

---

[1]) Wir gehen hier auf die Kritik *Amanns* an der Praefatio im einzelnen nicht ein. Die Korrekturen, die an seiner Darstellung zu machen sind, ergeben sich von selbst aus unsern Ausführungen. Der Verf. hat, wohl aus Versehen, selbst den lateinischen Text nicht genau wiedergegeben; zweimal zitiert er aus der Praefatio „praeli vitia", obwohl es dort heißt „praeli vitio".

[2]) Zur bessern Orientierung muß der Wortlaut des lateinischen Textes hierher gesetzt werden: „Quod (opus) cum jam esset excusum, et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex operam daret, animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit. Id vero cum morte praeventus praestare non posset, Gregorius XIIII, qui post Urbani VII duodecim dierum Pontificatum Sixto successerat, eius animi intentionem executus perficere aggressus est, amplissimis aliquot Cardinalibus, aliisque doctissimis viris ad hoc iterum deputatis. Sed eo quoque, et qui

1) *„Ut in lucem emitteretur idem Pontifex operam daret"*. Der Ausdruck; *„in lucem emittere"* kann ebenso wie die Termini *publicare, edere* u. s. w. verschieden aufgefaßt werden. Man kann darunter einfach die Herausgabe eines Buches verstehen, wodurch dasselbe gerade eben zur Kenntnis des Publikums gelangt, oder aber einen Komplex von Aktionen bis zur definitiven oder gar feierlichen Herausgabe. Wenn es auch nicht nötig ist, hier gerade an die feierliche Herausgabe zu denken, die mit der Promulgation der Bulle und Bibel zusammenfallen würde, so ist doch an jene Reihe von Akten zu denken, die Sixtus unternahm, um die Bibel einer endgültigen, definitiven Gestalt entgegen zu führen. Der Satz besagt also: als der Papst „damit beschäftigt war" oder sich „bemühte" (= *operam daret*), „seine" Bibel (abschließend) herauszugeben. — 2) *Animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur.* Man übersetzt und erklärt gewöhnlich: „als der Papst bemerkte, daß nicht wenige Druckfehler in die Bibel eingedrungen seien", gleich als ob da stünde *„praeli vitia"*. Doch der Ausdruck *praeli vitio* ist nicht ganz gleichbedeutend mit *praeli vitia.* Wir müssen übersetzen: als der Papst bemerkte, daß nicht Weniges durch mangelhafte Drucklegung in die Bibel eingedrungen war. Man hat aber schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß damit nicht bloß Druckfehler, sondern auch Übereilungen und Nachlässigkeiten derjenigen bezeichnet werden können, die die Drucklegung ohne hinreichende Sorgfalt befohlen und geleitet haben. Richtig bemerkt auch *Heer* (464, Anm.): „Übrigens mußte auch der Ausdruck Druckfehler (praeli viti*a* !), wenn er von Sixtus V stammen soll, einen volleren Sinn haben und die Zettelkorrekturen einbegreifen". P. *Rosa* dürfte den Ausdruck *praeli vitio* italienisch nicht unzutreffend mit „per fretta della stampa" wiedergegeben

illi successit, Innocentio IX brevissimo tempore de hac luce subtractis; tandem sub initium Pontificatus Clementis VIII qui nunc Ecclesiae universae gubernacula tenet, opus, in quod Sixtus V intenderat, Deo bene juvante perfectum est". — Wie wir aus *Höpfl* an manchen Stellen ersehen, haben die Verteidiger Bellarmins zur sinngemäßen Erklärung des Textes schon viele gute Bemerkungen gemacht. Wir glauben jedoch, da uns das diese Bemerkungen enthaltende Werk nicht zugänglich war (*C. A. Cavalchini,* Relatio . . . in causa Beatificationis et Canonisationis ven. servi Dei Roberti Card. Bellarmini Romae 1753) dieselben unbeachtet lassen zu dürfen. Es handelt sich ja nur um eine sprachlich-logische Interpretation des Textes; historische Beiträge zur Erklärung stehen uns heute mehr zu Gebote, als man damals besaß.

haben. — 3) *Totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit.* Daß der Ausdruck: *sub incudem revocare* keineswegs besagt: ein Werk „zerstören", oder „einziehen", oder gar „einstampfen", braucht nicht wieder betont zu werden. Die dehnbare, bildliche Phrase bedeutet einfach jedwelche Umänderung, Neugestaltung oder Verbesserung, die hier, weil sie auf das ganze Werk (*totum opus*) bezogen wird, einigermaßen wenigstens auf mehrere Teile der Bibel gerichtet sein müßte[1]). Die Worte „*censuit atque decrevit*" besagen mit einer gewissen dem Kurienlatein eigenen Breite und Förmlichkeit[2]) nichts anderes als: Der Papst „entschloß sich". Dies ist die gewöhnliche, zweite Hauptbedeutung des Verbums „decernere". Von einem in aller Form erlassenen „Dekret" ist also nicht die Rede (vgl. ds. Ztsch. 1912, 44); nicht einmal eine „Äußerung" des Papstes wird damit bestimmt behauptet. Die innere Willensentschließung kann durch die äußere Handlung erkannt werden. Wenn der lateinische Geschichtschreiber berichtet: decrevit ibi manere, so ist damit nicht ein Dekret, nicht einmal eine bestimmte Äußerung behauptet; es genügt daran zu denken, daß Cäsar eben alles anordnete, was erkennen ließ, er wolle an dem bestimmten Orte bleiben. — 4) *Eius animi intentionem executus perficere aggressus est.* Es wäre eine Tautologie, wenn hier in dem Partizipialsatz nichts anderes gesagt würde, als in dem Hauptsatz. Es würde sich dann der Sinn ergeben: Der Papst Gregor XIV unternahm, die von Sixtus geplante Umarbeitung der Bibel zu vollenden, indem er seine Absicht ausführte. Es liegt also in dem Partizipialsatz ein den Hauptsatz erweiternder Gedanke, daß nämlich *Gregor XIV*, indem er die Änderung der Bibel unternahm, zugleich auch die eigentliche Absicht Sixtus' V verwirklichen wollte; es kann nur an die Absicht gedacht werden, eine Bibel herzustellen, wie sie dem von Sixtus durch seinen Eifer und seine in der Bulle ausgesprochenen Grundsätze gezeichneten Ideale einigermaßen entsprach. Das Partizipium *executus* mag man mit „indem er ausführte", oder mit „um

---

[1]) *Lagrange* (Rev. Bibl. 1913, 247) übersetzt den Text: „*réviser entièrement*". Ist diese Übersetzung schon formell unzulässig, so ändert sie auch den Sinn, weil das Adverbium *entièrement* viel weitgehender die Totalität der Revision betont.

[2]) *Heer* (423 Anm.) bemerkt richtig; „Es ist nicht angängig, die römische Kurialsprache anders zu verstehen, als sie von Amtswegen gemeint war. Diese Sprache, deren kräftige Formeln den mit dieser Sprache nicht Vertrauten verblüffen mögen, müssen an ihren eigenen Maßstäben gemessen werden."

auszuführen" auflösen. Wir ziehen das Erstere vor, weil eine getreue Übersetzung der Erklärung nicht vorgreifen darf. Daß in dem Partizipialsatz wirklich an die „Absicht" Sixtus' V zu denken ist, eine den Ansprüchen genügende Bibel herzustellen, ergibt sich auch aus dem gegen Ende wiederkehrenden Satze *„opus in quod Sixtus intenderat"*, der gar nicht anders verstanden werden kann, als von dem Werke, „das Sixtus eigentlich beabsichtigt hatte", das er aber durch sein übereiltes, eigenmächtiges Eingreifen, mit Hintansetzung der aufgestellten weisen Regeln vereitelt hatte.

Es folge nun die Übersetzung. „Als das Werk schon gedruckt war und der Papst (damit beschäftigt war, oder) sich bemühte, dasselbe (abschließend) herauszugeben, bemerkte er, daß nicht Weniges in die Bibel durch Mangelhaftigkeit (Übereilung) der Drucklegung eingedrungen sei, das erneuter Sorgfalt zu bedürfen schien und entschloß sich, das ganze Werk einer Umarbeitung (Verbesserung) zu unterziehen. Da er aber dies, durch den Tod verhindert, nicht leisten konnte, so hat Gregor XIV, der nach Urbans' VII 12tägigem Pontifikat Sixtus gefolgt war, in Ausführung der Absicht desselben, es zu vollenden unternommen, indem er eine Anzahl von Kardinälen und Gelehrten von neuem damit beauftragte. Doch als auch er (Gregor XIV) und sein Nachfolger Innocenz IX in kurzer Zeit aus diesem Leben abberufen wurden, so wurde endlich gegen Anfang des Pontifikates Klemens' VIII, der gegenwärtig das Steuerruder der allgemeinen Kirche führt, das Werk, das Sixtus V beabsichtigt hatte, mit Gottes Hilfe vollendet."

Die Verdächtigung der Praefatio hat schon bei dem ersten Satzteil eingesetzt. Mit den Worten cum ut in lucem emitteretur operam daret, soll geleugnet sein, daß Exemplare der Bibel überhaupt hinausgegangen waren. Es braucht kaum einer weiteren Erklärung, um die gänzliche Haltlosigkeit dieses Einwurfes darzutun. Damit, daß schon einige Exemplare an die Kardinäle und die Fürsten verschenkt und andere verkauft worden waren, verträgt sich ganz wohl die Behauptung, daß der Papst noch immer damit beschäftigt war, seine Bibel herauszugeben. Die Herausgabe der Bibel war eben kein actus indivisus, der mit dem ersten Erscheinen eines Exemplars

vollendet war, sondern eine Aktion, die verschiedene Handlungen und Zeiten umfaßte. Solange der Papst Exemplare versandte, an den vorhandenen Exemplaren herumkorrigierte, was nach Ausweis der Akten mindestens bis Ende Juni der Fall war, war er damit beschäftigt, seine Bibel herauszugeben, oder bemühte er sich dieselbe abschließend herauszugeben.

Während der Zeit nun, da der Papst mit der Herausgabe beschäftigt war, bemerkt die Praefatio weiter, gewahrte Sixtus, daß nicht weniges Besserungsbedürftiges durch mangelhafte Drucklegung in die Bibel eingedrungen war. Es ist wohl zu bemerken, daß hier nicht absolut von den Fehlern der Sixtusbibel die Rede ist, sondern von denen, die Sixtus bemerkte, die er sich eingestand, und die er für besserungsbedürftig hielt. Daß Sixtus solche Fehler anerkannte, beweisen die im Monat Mai und Juni fortgesetzten Korrekturen, die noch erhaltenen Exemplare, welche die bekannten, auffallenden Korrekturen, u. zw. in verschiedenen Exemplaren verschiedene, enthalten. Auch handelt es sich nicht ausschließlich um Druckfehler, auch Änderungen des Textes hatte der Papst angeordnet (vgl. ds. Ztsch. 1912, 46). In dem Satze animadvertens etc. kann also nichts gegen die objektive Wahrheit gefunden werden.

Wir kommen nun zu der Aussage, welche von der gegnerischen Kritik mit Siegesbewußtsein als eine Fälschung der Wahrheit hingestellt wird. Der Papst entschloß sich, behauptet die Praefatio, das ganze Werk einer Änderung oder Verbesserung zu unterziehen. Welche Form und welches Maß der Umarbeitung der Papst beabsichtigte, wird durch die bildliche Phrase sub incudem revocare nicht bestimmt. Wollte er vielleicht gar die Bibel aus der Öffentlichkeit zurückziehen und nach erneuter Revision in bedeutend anderer kritischer Gestaltung wieder herausgeben? Das sagt die Praefatio nicht. Wollte er einen verbesserten Neudruck veranstalten? Auch dies wird nicht behauptet. Wollte er nur fortfahren in der schon begonnenen Korrektur der Exemplare, bis zur definitiven, fehlerlosen Drucklegung

16*

des Textes? Auch dieser Modus wird nicht klar angegeben. Zu bemerken ist aber, daß diese Art der Verbesserung vollkommen genügen würde, um den Ausdruck sub incudem revocare wahr zu machen. Hat der Papst seine Absicht, wenn nicht in einem Dekret, so doch durch eine mündliche Äußerung kundgegeben, oder ist von einer Willensentschließung die Rede, die durch seine Handlungen ersichtlich war? Selbst hierüber gibt der Wortlaut keine Entscheidung.

Höpfl bemerkt (207) „das Bestreben der Verteidiger Bellarmins sollte vornehmlich darauf gerichtet sein, womöglich ein von der Praefatio unabhängiges Zeugnis anzuführen, durch welches die Behauptung derselben bestätigt wird.“ Wir bemerken zunächst, daß eine solche Forderung streng genommen, methodisch unberechtigt ist. Die Praefatio ist als offizielles Dokument sozusagen in possessione und braucht keine weitere Stütze, sofern nur nichts Gegenteiliges mit Sicherheit vorgebracht werden kann. Wir hatten (ds. Ztsch. 1912, 42) immerhin auf das Zeugnis *Roccas* verwiesen, den wir mit *Prat*, *Höpfl* u. a. für den Verfasser der bekannten Particula halten. Doch man will *Rocca* als unabhängigen, vertrauenswerten Zeugen nicht gelten lassen. Wir glauben, mit Unrecht. Der Wortlaut seines Zeugnisses bezeugt eine selbständige Aussage und Begründung, insofern er behauptet, der Papst habe nach Wahrnehmung der Druckfehler und Änderungen und der verschiedenen Meinungen anderer eine reifere Überlegung vorgehabt. Ist *Rocca*, der Vertraute des Papstes, wirklich der Verfasser der Particula, so sehe ich nicht ein, was man gegen dieses Zeugnis Stichhaltiges vorbringen kann. Keine historische Tatsache spricht dagegen. Sollte vielleicht die vorausgehende Bemerkung *Roccas*, der Papst habe seine Bibel nur als Probe, gleichsam privatim drucken lassen, um die Ansichten der Gelehrten zu erfahren, geeignet sein, dem Zeugnisse *Roccas* jedes Gewicht zu nehmen? Das würde zu weit gehen, wenn wir auch zugeben wollten, diese letztere Darstellung *Roccas* sei eine Fiktion. Doch so verächtlich wie *Vercellone* und *Amann* diese Behauptung abtun (jener nennt sie ein „commen-

tum perlepidum", dieser hält sie „einer Widerlegung nicht wert"), kann ich von ihr nicht denken. Es brauchte ganz anderer Hinweise als die vorhandenen, um die gänzliche Ungereimtheit der Behauptung darzutun. Die Absendung der Bibeln an die Fürsten, die Bulle und die Breven, mit denen der Papst seine Bibel einführt, schließen eine solche Absicht gewiß so lange nicht aus, als die Bulle noch nicht publiziert und rechtskräftig und die Bibel infolge dessen noch nicht im Texte festgelegt war. Wie aber Sixtus im ganzen Monat Juli und August bis zu seinem Tode über seine Bibel dachte, was er vorhatte, was er etwa im vertrauten Verkehr geäußert, ist uns vollständig unbekannt; daß aus den richtig verstandenen Depeschen *Badoers* nichts dagegen vorgebracht werden kann, wird sich bald zeigen. Hiermit ist es genügend erklärt, warum ich, was *Amann* notieren zu sollen glaubte (122 Anm. 2), das von einem anonymen Spottvogel der Particula beigefügte Bibelzitat Hab 1,5 *(Aspicite in gentibus et videte, et admiramini et obstupescite: quia opus factum est in diebus vestris, quod nemo credet cum narrabitur)* unbeachtet gelassen habe. Was soll die spöttische Bemerkung eines anonymen, vielleicht vom Geiste eines *Passionei* erfüllten Glossators für einen Wert haben gegenüber der Aussage eines *A. Rocca*, der in der Bibelsache beständig mit Sixtus tätig war?

Wie man immer das Zeugnis eines *Rocca* werten möge, die wichtigste Frage ist, ob sich etwas aus der Geschichte und den bekannt gewordenen Akten vorbringen lasse, wodurch die Unwahrheit der Behauptung erwiesen wird, der Papst habe den Entschluß gefaßt, eine Verbesserung seiner Bibel vorzunehmen[1]). *Amann*

---

[1]) Wenn *Höpfl* (208) es als das Wichtigste bezeichnet, von der Praefatio unabhängige Behauptungen für die Aussage zu finden, „umso mehr da die Zeitgenossen nichts von einem derartigen Beschlusse des Papstes wissen", so möchte ich zu erwägen geben, daß die von *Höpfl* angeführten Zeitgenossen *Ghislieri* und der *Pontificius Doctor* (bei *Amama*) doch keineswegs diesen Entschluß des Papstes leugnen. Sie stellen nur fest, daß der Papst seine Bibel nicht definitiv habe heraus-

(128 f) verweist darauf, daß die am 2. Mai fertiggestellte Bibel am 29. Mai an die Fürsten versendet wurde, daß im Verlaufe des Juni Verbesserungen an der Bibel vorgenommen wurden, somit bis dahin an eine „Willensänderung“ des Papstes nicht zu denken sei. Der Entschluß, die Bibel zurückzuziehen (!) werde von den Verteidigern der Praefatio in die letzten Lebenswochen des Papstes verlegt. Die venezianischen Dokumente hätten nun diesen Mutmaßungen den Boden entzogen. „Diese Dokumente tun unwiderleglich dar, daß Sixtus bis zum 25. August weder Bibel noch Bulle zurückgezogen hatte (!) und daß für die nächste Zeit eine Willensänderung nicht zu erwarten stand.“

Hier gibt sich schlagend der oben erwähnte, von *Rosa* gerügte methodische Fehler kund. *Amann* setzt einfach voraus, daß der Ausdruck *sub incudem revocare* die Bedeutung von „Zurückziehen“ habe. Wir können sehr wohl zugeben, daß der Papst bis zu seinem Ende nicht daran dachte, seine Bibel aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen, oder durch eine ganz andere zu ersetzen, sondern daß er darauf bestand, seine Bibel durchzusetzen und seinerzeit auch die dazu gehörige Bulle regelrecht zu publizieren, und doch annehmen, daß er in den letzten Monaten vor seinem Tode sich entschlossen hatte, noch eine Verbesserung seiner Bibel zu veranlassen. Steht dieser Annahme irgend eine Äußerung des Papstes zu dem Gesandten Badoer entgegen? Wir wissen keine, sofern man den italienischen Text richtig übersetzt und erklärt. Wenn man freilich aus einem Text als Willensmeinung des Papstes herausliest; „sein (des Papstes) und der Kirche Interesse verlange, daß die Bibel so bleibe, wie sie jetzt sei“, so muß man zu dem Schlusse kommen, der Papst habe am 28. Juli seine Bibel in der damaligen Form als unabänderlich und definitiv festgelegt betrachtet. Allein es wird hier den Worten des Papstes eine vorgefaßte Meinung ahnungslos unterschoben,

geben können, was doch gewiß vorhergehende Änderungen an der Bibel nicht ausschließt.

die im Texte keine Begründung hat. Die Worte des Papstes lauten: *„importava troppo alla salute commune, et alla sua particolare riputatione ch' egli (il libro) non andasse fuora alterato pur in un, et in un punto o in una coma, et che perciò non solamente voleva che' l si stampasse in Roma, ma che non andasse fuora della stampa alcuno se non fosse visto, revisto, et correto molte volte, il che è necessario che si faccia fino, che esso sia sparso per il mondo neto, et sincero, come deve stare.“* Der Papst spricht hier überhaupt nicht von dem gegenwärtigen Stand, in dem sich die Bibel befand, die bekanntlich schon vielfach korrigiert worden, für die man noch ein Verzeichnis von Korrekturen erwartete; er sagt keineswegs die Bibel müsse so bleiben, „wie sie jetzt sei“, sondern jedes einzelne Exemplar müsse so sorgfältig in Zukunft korrigiert werden, daß es endlich genau so sei, wie es sein soll (*come deve stare*)[1]. Der Papst spricht eben nicht direkt von der damaligen kritischen Gestalt des Textes und konnte nicht davon sprechen. Denn von welchem Exemplar hätte er sprechen sollen? Sie waren fast alle verschieden, gewiß nicht bis auf Punkt und Komma gleich. *Rosa,* dem man gewiß italienisches Sprachgefühl nicht absprechen kann, sieht sogar in dem obigen Text des Papstes eine Andeutung der noch am 28. Juli vom Papste geplanten Verbesserung (*revisione, ritocco*). In den Depeschen *Badoers* ist also nichts enthalten, was irgendwie die Praefatio Lügen strafen könnte. Ebenso urteilt *Höpfl* (207): „Die von Amann veröffentlichten Depeschen Badoers . . . beweisen nicht, daß die Praefatio der Wahrheit widerspreche . . . man kann aus den Depeschen nicht entnehmen, was der Papst mit seiner Bibel beabsichtigte“[2].

---

[1]) Auch *Merk* (68) scheint sich die irrige Deutung *Amanns* zu eigen zu machen, wenn er schreibt, *Badoer* habe als Antwort des Papstes gemeldet: „Die Bibel sei das Fundament des Glaubens, sie solle bleiben, wie sie sei“. Von einer Änderung des Bibeltextes ist keine Rede, er soll bleiben bis auf Punkt und Komma“.

[2]) Auf die weitere Argumentation *Amanns* gehen wir nicht näher ein. Von der oben zurückgewiesenen, unrichtigen Annahme ausgehend, verfolgt er gleichsam dramatisch die Gemütsverfassung des Papstes bis

Im Gegenteil, sagen wir, die in letzter Zeit bekannt gewordenen zeitgenössischen Dokumente können als Stütze für die Wahrheit der Praefatio dienen. Die vielseitige Korrekturarbeit des Papstes, die er vom Mai bis Ende Juni nach Ausweis der Akten seiner Bibel angedeihen ließ, das in Aussicht gestellte gedruckte Verzeichnis aller Korrekturen, auch die von den Avisi am 8. u. 22. August angekündigte Separatausgabe aller Änderungen der Bibel begründen allein schon hinreichend die von der Praefatio behauptete Absicht der Verbesserung der Bibel (sub incudem revocare). Der Papst hat tatsächlich über die ganze Bibel seine Korrektur vorgenommen, von denen einzelne (ds. Ztsch. 1912, 46) nicht bloß Druckfehler, sondern auch Lesarten berichtigten[1]). Für die Monate Juli und August berichten die Akten nichts von neuen Korrekturen des Papstes. Man steht in Erwartung des gedruckten Verzeichnisses aller Korrekturen; am 8. Aug. wird sogar eine Separatausgabe aller Änderungen der Sixtus-

---

zu seinem Tode und meint, höchstens in den zwei letzten Tagen habe man dann vielleicht die Willensänderung abringen können. Davon kann gar nicht die Rede sein. Der Papst hatte den Entschluß, seine Bibel noch zu verbessern, in den drei letzten Monaten gefaßt. Was *Amann* noch aus den Äußerungen der Kardinäle und Badoers vorbringt, ist bedeutungslos, weil diese gar nicht von der Bibel, sondern von der Bulle sprechen. Leider hat die Darstellung A.s auf solche, welche die Dokumente nicht selbst genau geprüft haben, ihre Wirkung getan. So wird jedenfalls unter dem Eindruck dieser Darstellung in der Bibl. Zeitsch. (1914, 65) gegen *Höpfl* bemerkt: „Trotz allem will er noch daran festhalten, daß Sixtus selbst seine Bibel noch einmal neu drucken lassen wollte." Auch *Lagrange* steht unter dem Einfluß dieser Darstellung, wenn er bemerkt (Rev. Bibl. 1913, 144): „La réponse des documents (betreffs einer Willensänderung des Papstes) est pleinement négative et les depêches de Badoer font la lumière jusqu'aux derniers jours. Mais pourquoi dit le P. Höpfl ne tiendrait-on pas compte d'une retractation sur le lit de mort?"

[1]) Die in den noch erhaltenen Exemplaren ausgeführten Korrekturen scheinen ziemlich verschieden zu sein. Die von *Amann* aus dem Freiburger Exemplar notierten Korrekturen stimmen nicht ganz mit denen des Exemplars der Rossiana, auch nicht, wie *Manganot* notiert, mit denen des Pariser Exemplars.

bibel angekündigt, wonach man die alten Bibeln korrigieren könne. Wo liegt der Grund des Zögerns? Es legt sich der Gedanke nahe, daß der Papst allmählich einsah, daß die vorzunehmenden Korrekturen sich mehrten, daß ihm auch die erregte Kritik über so manche Änderung, namentlich die ominösen Ommissiones, zu Ohren kam. Es kommt hinzu, daß die mit so vielen Mitteln der Korrektur verunzierten Exemplare das Gefallen des Papstes nicht finden konnte[1]). Man bedenke ferner, daß die Römische Ausgabe der Bibel als Muster gelten sollte, nach dem in Zukunft etwaige Bibeldrucke veranstaltet werden sollten. Bis dahin konnte aber kein einziges Exemplar als ein solches Musterexemplar gelten. Was liegt näher, als daß der Papst an einen Neudruck dachte, in dem alle noch nötigen Korrekturen ausgeführt werden könnten. Die erste Auflage war wohl nicht sehr groß; im übrigen stand ja die Druckerei zu seiner Verfügung. Für eine solche radikalere Verbesserung seiner Bibel war jedenfalls hinreichend Zeit vorgesehen, wenn der Papst die Durchführung seiner Bulle, also die Einführung seiner Bibel als einzig gestatteter Normalbibel so lange hinausschob, bis die Buchhändler ihre alten Bücherbestände abgesetzt hätten. Mit dieser durch nichts behinderten, im Gegenteil plausibeln Annahme wird natürlich dem Ausdruck sub incudem revocare ein vollerer Sinn gegeben. Die Annahme freilich ist, wie oben gesagt, nicht nötig, um den Ausdruck zu rechtfertigen, da auch die bloße Verbesserung der bestehenden Drucke eine revocatio sub incudem genannt werden kann. Auch *Höpfl* (205 f) tritt für die Annahme eines Neudruckes ein. Sixtus wollte wohl „einen Neudruck veranstalten und in dieser Edition die ihm so unangenehmen Druckfehler der ersten Ausgabe vermeiden und allenfalls noch andere Ver-

---

[1]) *Amann* (130) stellt die sonderbare Ansicht auf, die Nachkorrekturen wären in damaliger Zeit „nicht als häßliche Entstellung betrachtet worden“. Wir verweisen dem gegenüber nur einfach auf das Urteil der Fachleute, der Venetianer, die ausdrücklich bezeugen, daß auch damals niemand korrigierte Bücher liebte und kaufen wollte (niuno vorria mai comprare ne contrattare libri cancellati, emendati et segnati con aggiunte, et postille da per tutto) ds. Ztsch. 1913, 879.

besserungen anbringen". Sonach würde die Aussage der Praefatio den Sinn haben: Der Papst tat Äußerungen oder machte Anstalten, einen verbesserten Neudruck der Bibel herzustellen.

Es erübrigt die letzte Behauptung der Praefatio, an der die Kritik Anstoß genommen hat und die von *Amann* (131) als „irreführend" bezeichnet wird. Die Praefatio meldet: Das, was Sixtus nicht mehr tun konnte, habe *Gregor,* in Vollführung der Absicht Sixtus' V, durchzuführen unternommen, indem er von neuem Deputierte hierzu bestimmte. Nach dem Gesagten bedarf es nur einiger kurzer Bemerkungen, um zu zeigen, wie unbegründet es ist, diese Angabe als irreführend zu bezeichnen. Was wollte Sixtus tun? Er wollte eine Verbesserung seiner Bibel vornehmen, die sich vornehmlich, wenn auch nicht allein auf Druckfehler erstreckte. Sagt die Praefatio, daß *Gregor XIV* dasselbe, genau nur in dem Maße tun wollte, wie es Sixtus geplant hatte? Streng genommen sagt sie nur, daß Gregor die von Sixtus geplante Umarbeitung auszuführen suchte. Mit dem Wörtchen id (perficere aggressus est) ist direkt nur Bezug genommen auf die Verbesserung; logisch ist es nicht nötig, eine Ausdehnung auch auf Art und Maß der von Sixtus geplanten Umgestaltung anzunehmen. Die beiden dem Verbum perficere aggressus est beigefügten Participialsätze aber schließen deutlich diese Auffassung aus. *Gregor* wollte die Absicht Sixtus' V durchführen, eine den vorgesteckten Normen entsprechende Bibel zu bieten, zu deren Herstellung Sixtus sich als unfähig gezeigt hatte. Noch mehr wird die obige Auffassung ausgeschlossen durch die Erwähnung der neuen Bibelkommission. Jeder Einsichtige mußte sich doch sagen, daß man lediglich zur Beseitigung von Druckfehlern oder zur Vornahme unbedeutender Änderungen keine eigene Kommission von Kardinälen und Gelehrten einsetzt. Nun beurteile man die an diesem Satze geübte Kritik: es werde hier nur, lediglich als Gegenstand der Arbeit Gregors XIV Beseitigung von Druckfehlern (praeli vitia!) bezeichnet, in Wirklichkeit aber habe Gregor XIV vieles getan, was gegen Sixtus sich

kehrte; der Satz sei somit „irreführend". Bevor man es wagte, eine solche Anklage gegen ein offizielles kirchliches Aktenstück zu erheben, hätte man doch zuerst den Sinn desselben nach dem Zusammenhang genau feststellen sollen.

Die Praefatio verletzt in keiner Weise die geschichtliche Wahrheit; sie kommt mit keinem Dokument aus der damaligen Zeit in Widerspruch, sofern man ihr nicht übertriebene Aussagen unterschiebt. Die Praefatio sagt in Wirklichkeit nur dies: Als der Papst Sixtus mit der Herausgabe seiner korrigierten und gedruckten Bibel beschäftigt war, bemerkte er, daß durch Übereilung des Druckes manche Fehler in die Bibel eingedrungen waren. Er entschloß sich, eine allgemeine Verbesserung oder Umarbeitung (vielleicht Neudruck) vorzunehmen, wurde aber durch den Tod an der Vollendung dieses Planes gehindert. Gregor XIV nahm den Plan wieder auf und suchte die Umarbeitung mit erneuten Kräften gemäß den eigentlichen Absichten Sixtus' V zu vollenden. Doch wiederum störte der Tod das Gelingen, bis endlich das Werk, das Sixtus eigentlich beabsichtigt hatte, gegen Anfang des Pontifikats Klemens' VIII mit Gottes Hilfe vollendet wurde.

Manche meinen, es liege trotzdem noch immer ein Dunkel über den von der Praefatio geschilderten Vorgängen; vielleicht würden neue Dokumente Klarheit bringen, „die Angelegenheit sei noch nicht spruchreif" (*Heer*). Auch *Höpfl* bemerkt: „Was Kaulen im Jahre 1868 schrieb, bleibt auch heute noch wahr: Die Sache behält immer einen rätselhaften Charakter." Neue Dokumente könnten allerdings über die Absichten Sixtus' V betreffs seiner Bibel in den Monaten Juli und August genaueren Aufschluß geben. Sie sind aber kaum zu erwarten. Besonders die Erwartung, daß irgend eine Äußerung des Papstes in diesem Betreff aufgefunden würde, scheint uns wenig aussichtsvoll. Die Praefatio behauptet keine Äußerung des Papstes, und es wird wohl auch keine gefallen sein[1]). Nichtsdestoweniger

---

[1]) Die meisten Verteidiger der Praefatio hegen die Meinung, der Papst habe eine Äußerung getan und suchen dies annehmbar zu machen. *Nestles* Vermutung haben wir oben gehört. So meint auch



scheint uns die Sache nicht mehr „rätselhaft“, sofern man nur in der Praefatio nicht mehr sucht, als sie nach ihrem strengen, sorgfältig erwogenen Wortlaut sagen will.

Noch ein Wort zur ethischen Würdigung der Praefatio. *Baumgarten* (121), der, wie bekannt, einen Widerspruch der Praefatio mit der historischen Wahrheit annimmt, möchte zur Entschuldigung aller derer, die an der wahrheitswidrigen Darstellung mitgewirkt haben, auf „die kollektive Mentalität jener Tage“ hinweisen, wodurch es ausgeschlossen sei, daß alle jene Männer das Empfinden hatten, „etwas zu tun, was sich nicht mit strengen sittlichen Auffassungen vereinigen ließe.“ Man begegne in jener Zeit „einer kollektiven starken Verschleierung wohlbekannter Tatsachen, die niemandem von den Beteiligten die geringsten Gewissensbeschwerden werden verursacht haben.“ Wir können hierin nur eine willkürliche Aufmachung erblicken, die zugleich für die katholischen Kreise damaliger Zeit beleidigend ist. Man dachte damals über die Lüge gerade so wie wir, daß sie nämlich unter keinen Umständen erlaubt sei. Man wußte aber auch, daß es nicht geboten sei, immer und unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen; daß es vielmehr zuweilen durch Liebe und Gerechtigkeit gefordert werden könne, eine Wahrheit zu verschweigen. Es ist sogar ein allgemein anerkannter Grundsatz der christlichen Moral, daß man im Notfall eine ausweichende, zweideutige Aussage machen dürfe, sofern diese einen wahren Sinn zuläßt, trotzdem dadurch voraussichtlich der Hörende, jedoch durch eigene Schuld, in Irrtum geführt wird. Das Beispiel des hl. Athanasius ist uns allen wohl noch aus dem Jugendunterricht bekannt. Er soll auf seiner Flucht von den Häschern selbst über den Aufenthalt des Athanasius

Heer (424): „Das ist eine Situation, die es gar nicht so unwahrscheinlich macht, daß der Papst selbst eben doch noch die Äußerung getan haben mag, die ihm Bellarmin in der Praefatio zur Bibel von 1592 beilegt“. Eine Äußerung“ des Papstes ist ja immerhin möglich, aber man kann nicht sagen, daß die Praefatio dem Papste eine „Äußerung“ beilegt.



gefragt worden sein und geantwortet haben, Athanasius sei nicht ferne, sie könnten ihn bald erreichen. Doch in der Praefatio ist eine solche Verhüllung der Wahrheit nämlich durch zweideutige Ausdrücke (*restrictio late mentalis*) gar nicht einmal enthalten. Es wird nur manches von den Vorgängen verschwiegen. Die gute Absicht Sixtus' V wird gebührend hervorgehoben, auch sein Wille, einen möglichst korrekten Bibeltext herzustellen. Von den begangenen Fehlern, von dem eigenmächtigen Eingreifen in die Revision, von der willkürlichen Behandlung einiger Bibeltexte wird geschwiegen. Niemand kann leugnen, daß die Bloßstellung dieser Fehler in einem offiziellen Dokumente nicht nötig war, daß vielmehr Rücksichten der Pietät gegen die erhabene Stellung des Papstes, wie die Dankbarkeit für die großen Verdienste des Papstes um die Bibel das Verschweigen der Mißgriffe forderten.

Amann möchte in anderer Weise für mildernde Umstände in der Beurteilung der Verfasser der Praefatio eintreten. Die Behauptung der Praefatio entbehrte nach ihm „nicht jeglicher Grundlage“, insofern „die Umgebung des Papstes mit aller Bestimmtheit darauf rechnete, Sixtus werde selber angesichts der von mehrfacher Seite drohenden Schwierigkeiten sein Werk zurückziehen und durch ein anderes ersetzen lassen.“ Unsere obigen Ausführungen haben zur Genüge dargetan, daß eine solche Ausflucht nicht nötig ist. Daß der Papst „sein Werk zurückziehen und durch ein anderes ersetzen wollte“, wird in der Praefatio nicht behauptet.

Höpfl (215), der nicht zugibt, daß in der Praefatio die Unwahrheit gesagt werde, hegt Zweifel, ob man gut daran getan habe, Tatsachen zu verschleiern, besser gesagt: zu verschweigen. „Es dürfte erlaubt sein zu bemerken, daß es, wenigstens nach unsern heutigen Anschauungen, weit besser ist, jederzeit die Wahrheit unumwunden auszusprechen, als Tatsachen zu verschleiern.“ Es ist nicht leicht einzusehen, wie man der Autorität des Papstes zu nahegetreten wäre, wenn man angegeben hätte, daß Sixtus — falls dies wirklich geschah — dem Urteile gelehrter Männer Gehör schenkte und seine eigenmächtig vorgenommenen Änderungen des Bibeltextes nicht billigte.“

Wir können uns dieser gewiß gut gemeinten Beurteilung nicht in alleweg anschließen. Sollte man in einem offiziellen kirchlichen Dokument aussprechen, der Papst habe Fehler begangen oder gar, er habe größtenteils die vorliegende treffliche Revision seiner Kommission verworfen, habe selbst eigenmächtig authentische Bibeltexte gestrichen? Es genügt, diese Frage zu stellen, um einzusehen, daß dies nicht angängig war. Wo würde je ein legitimer Fürst, der auf Autorität und Tradition der Dynastie bedacht ist, in einem amtlichen Erlasse seinen Vorgänger bloßstellen? Daß aber Sixtus „dem Urteile gelehrter Männer Gehör geschenkt", konnte man wahrheitsgemäß nicht sagen. Man konnte nur an die von Sixtus bekundete Absicht einer Verbesserung der Bibel anknüpfen. Der Einsichtige indes liest solche offizielle Aktenstücke mit dem Bewußtsein, daß gebührender Weise das Ansehen des Papstes gewahrt wird und versteht es deshalb auch, zwischen den Zeilen zu lesen. Die Andeutung, daß von Sixtus Fehler gemacht wurden, findet sich auch in der Praefatio. Die Bemerkung, daß Gregor XIV eine neue Kommission einsetzte und erst unter Klemens VIII das von Sixtus beabsichtigte Werk zustande kam, sagte besonders den Zeitgenossen hinreichend, daß unter Sixtus eine Störung des Revisionsunternehmens stattgefunden hatte. So erklärt es sich denn auch, was *Höpfl* treffend hervorhebt, daß die Zeitgenossen keinerlei Anstoß an der Praefatio nahmen. Wir möchten uns vielmehr in der ethischen Würdigung der Praefatio dem wohlerwogenen Urteile *Rosas* in der Civiltà Cattolica (1913, vol. 3, 590) anschließen. Die Praefatio „enthält nicht irgendwelche Verletzung der Wahrheit, sondern eine zartfühlige, rücksichtsvolle Darstellung, welche die Verdienste, nicht das Unrecht des Papstes hervorhebt und zu gleicher Zeit, ohne an sich in Irrtum zu führen, sich als ein Akt des Edelmutes erweist gegenüber dem Andenken Sixtus' V und andererseits als ein Akt pflichtmäßiger Dankbarkeit für seinen unermüdlichen Eifer, sowie der Ehrerbietung gegen seine hohe Autorität".

V. Die Maßregeln gegen die Sixtusbibel

Zu der ausführlichen Darstellung dieses Gegenstandes in dieser Zeitschrift (1912, 209/51) haben wir im folgenden nur einige Ergänzungen und Bemerkungen nachzutragen, die durch die inzwischen von verschiedenen Seiten angestellte Untersuchung und Beurteilung der Fragen nötig geworden sind.

Zunächst können wir unserer Genugtuung Ausdruck geben, daß die von uns auf Grund einer Vergleichung des *apparatus criticus* von *Vercellone* aufgestellte Wertung der Arbeit der Sixtinischen Kommission, wie sie im *Codex Caraffae* enthalten ist, vollauf bestätigt worden ist. *Amann* (39) äußerte die Ansicht, es dürften nicht zu hohe Erwartungen an die Veröffentlichung der Arbeit der Sixtinischen Kommission gestellt werden; das könne die Durchsicht des *Codex Caraffae* lehren. Dieser „enthalte nämlich nicht eine Kollation im heutigen Sinne, sondern im wesentlichen lediglich Emendationen." Das letztere war allerdings bekannt. Wir haben es im *Codex Caraffae* mit einem fertigen Bibeltext zu tun. Es ist ein vollendetes Gebäude, von dem man die Gerüste, in unserem Falle die kritischen Belege, weggenommen hat. Wie sich daraus ergeben soll, daß man keine hohen Erwartungen auf die Veröffentlichung der Arbeit der Sixtiner setzen könne, ist nicht ersichtlich. Eine Prüfung des auch heute zu Gebote stehenden kritischen Materials zeigt, daß die Sixtiner großenteils auf die Vorarbeiten *Sirlets* gestützt, gewissenhaft und mit gesundem kritischen Urteil die richtigen Lesarten ausgewählt haben. *Höpfl* (138 ff), der sich eingehender mit dem vom *Codex Caraffae* gebotenen Text beschäftigt hat, urteilt allgemein über denselben: „Die Vulgatarevision der Sixtinischen Kommission muß als eine vorzügliche Arbeit bezeichnet werden; namentlich im Neuen Testament wurde durch das Zurückgehen auf gute, alte Handschriften eine größere Konformität mit dem griechischen Originaltext erzielt. Es kann deshalb nur bedauert werden, daß das verdienstvolle Werk nicht die Zustimmung des Papstes fand." Eine nähere Prüfung des ersten Korintherbriefes

im *Codex Caraffae* führte zu dem überraschenden Resultat, daß der Text fast vollständig mit dem übereinstimmt, den der bekannte englische Kritiker *Henry J. White* in seiner letzten Ausgabe des Novum Tetamentum latine (Oxford, Clarendon Press 1911) aufgestellt hat. Bei unserer Anwesenheit in Rom haben uns die mit der neuerlichen Vulgatarevision betrauten Gelehrten in S. Anselmo durch viele Stichproben gezeigt, wie der Text des *Cod. Caraffae* auch in den ersten Büchern des Alten Testaments durchwegs mit den besten kritischen Zeugen übereinstimmt. Es ist nicht zu verwundern, daß auf Grund dieser Beobachtung schon der Plan zur Erwägung gestellt wurde, ob man nicht bis zur endgültigen Revision der Benediktiner, die wohl noch lange aussteht, interim den Text des *Codex Caraffae* veröffentlichen solle, wodurch gewiß ein besserer Vulgatatext geboten würde, als er in unserer *Clementina* enthalten ist.

Aus der Erkenntnis von der Vorzüglichkeit der Arbeit der Sixtinischen Kommission ergibt sich nun auch eine immer gerechtere Würdigung der Opposition, welche *Caraffa* und seine Mitarbeiter gegen die Revisionsarbeit Sixtus' V und seine Bibel unternahmen. Es war nicht gekränkter Gelehrtenstolz, wie man ihnen imputierte, sondern das wissenschaftliche Bewußtsein von der Güte ihres Textes, das sie mit Unwillen oder bitterem Schmerz über die Geringschätzung ihrer Arbeit durch den Papst erfüllte. Wenn allerdings nach dem Tode Sixtus' V sich einige von ihnen, wie es scheint, dazu verleiten ließen, eine direkte Proscription der Sixtinischen Bibel zu verlangen, so wurden sie wohl allzuweit von der beim Tode Sixtus' allgemein sich Luft machenden Erbitterung fortgerissen[1]. Persönliche

[1]) Zu welcher Höhe die Erbitterung über Sixtus V gegen Ende seines Lebens angeschwollen war, davon geben die noch erhaltenen Berichte über seinen Tod Aufschluß. Im H. H. u. Staatsarchiv zu Wien sind 2 Avisi di Roma über des Papstes Tod enthalten, die, wie sich hieraus ergibt, nicht nur in Rom, sondern auch anderswo verbreitet wurden. Sie sind ungefähr im Tone eines *Olivarès* gehalten, der, wie *Hübner* sagt, den Papst in der tiefsten Hölle suchte. Der eine der Berichterstatter scheut vor den schlimmsten Verdäch-

Mißstimmung mag hier auch mit im Spiele gewesen sein; doch ist es historisch unbegründet, diese als die einzige

---

tigungen nicht zurück. Aber auch der ruhig berichtende kaiserliche Gesandte gibt Kunde von der allgemeinen Verstimmung. Ein versöhnender Lichtstrahl dringt indes in dieses düstere Gewölk von Haß und Verunglimpfung durch den Bericht des Venezianischen Gesandten *Giov. Moro*, des Nachfolgers Badoers, über die Transferierung der Leiche Sixtus' V nach Maria Maggiore am 31. Aug. 1591, aus welchem hervorgeht, daß die Stimmung des Volkes umgeschlagen war.

H. H. u. Staatsarchiv in Wien (595; Bd. 7 w[eiß] 290) fol. 798. Aviso di Roma, li 29 d'Agosto 1590.

„Placatus est Dnus ne faceret malum et misertus est populo suo, Mori, lunedi il Papa su' le 23 hore, et un quarto mughiando in grandma meschinità senza trovarsi pur in quel punto un poco di scarlato da fargli una pitima allo stomaco, havendo sugillato con la morte tutte le sue attioni conforme alla figura di lui, che entrerebbe come sorcio, viverebbe come lione, et morirebbe come lupo. (Folgt die Beschreibung des Todeskampfes von 11—7 Uhr abends.) Il male fu cosi impetuoso et S. Bne pigra intorno alla salute dell' anima, che non potè finire di confessarsi, non che pigliare la ss. eucharistia con tutto gli fosse portata, et semiviva hebbe la estrema untione, senza che mai dimandasse alcun sacramento, ne facesse atto veruno di Contritione de sui peccati".

Ibid. fol. 793.

„Segui la morte di SS. alli 27 d'Agosto a hore XXIII nella ultima della sua infirmità molto prima dell' opinione di tutti li medici, che giudicavano l'infirmità piu lunga, per essere stato suffocato dal Catarro, che no' li diede tempo di communicarsi, et a pena confessarsi dal Card. Palotta, al quale SS. no' potè dar facoltà di assolverlo, et furono presenti alla morte quasi tutte le sue creature (Folgt die Schilderung eines, fast von allen Berichterstattern erwähnten, schweren Gewitters, das zur selben Stunde über die ewige Stadt niederging.) Della cui morte è stato ragionato diversamente dalla Corte secondo gli affetti di ciascuno sicome anche della vita, la quale viene quasi universalmente biasimata".

Ibid. fol. 770. 2. Bericht des Kaiserlichen Gesandten.

Bei Eröffnung der Leiche habe man im Innern keinen Fehler gefunden „il che ha fatto credere che la morte sia causata da pura passione et cruccio d'animo et dal volere bevere vino nella febre sin all' ultimo punto".

oder auch hauptsächlichste Triebfeder ihres Vorgehens zu bezeichnen. *Bellarmin* arbeitete, wie bekannt, diesem Plane entgegen und suchte nach einem Ausweg aus der überaus peinlichen Lage, um einerseits das Ansehen des verstorbenen Papstes zu wahren, andererseits aber dem durch die Sixtusbibel geschaffenen gefährlichen Übelstand abzuhelfen.

Es muß auffallend erscheinen, wie man sich vielfach für die Sache Sixtus' V einsetzt, seine Bibel verteidigt und die entgegenstehenden Maßnahmen der kirchlichen Behörde wenn nicht offen tadelt, so doch als inopportun bezeichnet. Man spricht von einem „vermeintlichen Fehler" Sixtus' V (Bibl. Ztsch.), von der „leidenschaftlichsten Hast" (*Heer*), mit der die Bibel eingezogen wurde, von „unklugem und übereiltem Vorgehen" (*Baumgarten*). Es scheint so etwas wie Mitleid mit der unterdrückten Unschuld zum Ausdruck zu kommen. In Wirklichkeit ist es aber ein Nachklang der in der protestantischen und liberalen Darstellung über diese Dinge zur Geltung kommenden Stimmung. Diese hat

---

Ibid. fol. 772.

„Dalla vita passata et morte del Papa si dicono tante cose in pregiuditio dell' honore et dell' anima sua, che per timor di non offender Dio non le scrivo, se non che questa morte è riuscita universalmente cosi grata a tutti, che fa' conoscere quanto sia la miseria della felicità humana".

Archiv. di Stato in Venezia. Dispacci Roma filza 26 fol. 106.

In einer Depesche vom 12. Okt. 1590 berichtet *Badoer*, daß Kard. Montalto (der Neffe Sixtus' V) zur Überzeugung gekommen sei, Kard. *S. Severina* (der unter Mitwirkung Montaltos große Aussicht hatte, Nachfolger Urbans VII zu werden) gesagt habe, „wenn er Papst werde, so wolle er die Gebeine Sixtus' V ausgraben und verbrennen lassen, als die eines Häretikers".

Ibid. filza 26 fol. 507 a.

Depesche des Gesandten *Giov. Moro* vom 31. Aug. 1591

„Lunedi sera fu trasportato il corpo di Sisto quinto da S. Pietro a S[ta] Maria Maggiore, et posto nella Capella fatta far ivi da lui; et la mattina seguente, che fu il giorno dell' annual della sua morte, furono fatti gli officij debiti con molta pompa; et tutto il popolo lo benediva; effetto contrario a quello che si ragionava di lui a tempo della sua morte".

seit langem für Sixtus gegen Bellarmin und die bösen Jesuiten[1]), denen man die Maßnahme gegen die Sixtusbibel zuschreibt, Partei ergriffen, die Fehler der Sixtusbibel möglichst beschönigt und die Einziehung derselben als einen unberechtigten und übereilten Schritt hingestellt — ganz im Gegensatz zu dem Urteil, das im Anfang des 17. Jahrhunderts die Protestanten selbst über die Sixtus- und Klemensbibel gefällt haben.

Dabei übergeht man aber das schwerwiegendste Bedenken gegen die Sixtusbibel einfach mit Stillschweigen. Es waren vor allem, wie wir früher (ds. Ztsch. 1912, 225 ff) gezeigt haben, die eigenmächtigen Streichungen authentischer Bibeltexte, von denen kirchlich gesinnte Männer die nachteiligsten Folgen für die Kirche und das Ansehen des apostolischen Stuhles befürchteten. Die Besorgnisse *Bellarmins* und *Tolets* sind bekannt. Auch der Kanonist *Peña* hebt diese allgemeine Beschwerde hervor, wenn er sagt, man beklage, daß in der Bibelausgabe „nicht die treue und unverletzliche Ehrfurcht bewahrt worden sei, welche der Heiligen Schrift gebühre, über die keine menschliche Kreatur Macht habe." Wenn der Kardinal

---

[1]) Über die Rolle die man den Jesuiten in der Unterdrückung der Sixtusbibel zuweist, schreibt *Höpfl* (211, Anm. 3): „Da man ohne Zweifel von dem Vorschlage Bellarmins, der Anklang fand und ausgeführt wurde, wußte und gleichfalls nicht unbekannt war, daß die Jesuiten im Jahre 1592 von Klemens VIII den Auftrag erhielten, alle Exemplare der Sixtina aufzukaufen, so konnte es leicht geschehen, daß man alle Maßregeln gegen diese Bibel ausschließlich dem Einfluß der Jesuiten und speziell Bellarmin zuschrieb". *Höpfl* führt 2 Briefe des *Balth. Peeters* an *Lucas Brugensis* vom 5. Feb. 1610 u. 9. Juni 1617 an (bei *De Schrevel*, Documents relatifs à la Biographie de François Lucas 88, 154). „Es ist richtig, daß die Jesuiten tatsächlich ihren Finfluß bei Klemens VIII gegen die Bibel Sixtus' V geltend machten (hier werden Bellarmin und Tolet gemeint sein; von einer Einflußnahme anderer Jesuiten ist mir nichts bekannt); doch läßt sich mit Recht bestreiten; 1) daß ihnen allein die Unterdrückung der Vulgata Sixtus' V zuzuschreiben ist, da die Kommissionsmitglieder auch ohnedies gegen die Sixtinische Bibel eingenommen waren, ja deren Proskribierung verlangten und 2) daß das Motiv ihres Vorgehens Rache wegen der Zensurierung Bellarmins war".

Caraffa, trotz des bekannten aufbrausenden Charakters Sixtus' V, es wagte, diesem den ernsten Vorhalt zu machen, es stehe nicht in seiner Macht, von dem Worte Gottes etwas hinweg zu nehmen, so kann man ermessen, wie verhängnisvoll ihm gewisse Eingriffe des Papstes in den heil. Text erschienen. Gregor XIV stellte für die Revision der Sixtusbibel an erste Stelle die Vorschrift: ut ablata restituantur. Mit Recht; wie konnte eine Bibel von der kirchlichen Autorität gebilligt oder auch nur geduldet werden, in der solche Eingriffe in den geheiligten Text sich fanden! Wie konnte man vor den Augen der Kirchenfeinde diese Bibel aufstellen? Man mußte gewärtigen, daß diese sofort über die Anmaßung der Päpste in gehässigster Weise herfallen würden. Es ist ein Umgehen der Sache, wenn man behauptet, die Bibel enthalte keine Lesart, „welche die Protestanten hätte skandalisieren können" (*Mangenot* p. 302). Man befürchtete ein Ärgernis der Katholiken, von den Protestanten aber einen Angriff auf das Ansehen des Papstes, der einen Schein des Rechts hatte. Daß die protestantischen Polemiker *James* und *Amama* dennoch nicht mit dieser Waffe gegen die Sixtusbibel vorgingen, erklärt sich einfach daraus, daß eben durch das Erscheinen der Klemensbibel längst der Vorwand ihnen genommen war. Heutzutage mag man dafürhalten, daß die damaligen Kirchenmänner die Sache zu tragisch aufgefaßt haben. Aber sie urteilten in genauer Kenntnis der Geistesrichtung ihrer Zeit, in der die Bibel im Mittelpunkt des Interesses stand. Während heute das große Publikum sich kaum noch darum bekümmert, ob ein Text der Bibel authentisch sei oder nicht, ob er so oder anders laute, war damals in geistlichen und Laienkreisen die Aufmerksamkeit für diese Dinge sehr rege, weshalb auch die letzten Revisoren mit Rücksicht auf die Gläubigen von mancher als nötig erkannten Änderung Abstand nahmen.

Aber, wendet man ein, die Sixtusbibel bot einen guten Bibeltext, der sogar besser war als die vorhergehenden Löwener Texte. „Beide Ausgaben, sowohl die Sixtinische, wie die zweite von 1592, die unter dem

Namen der Sixtus-Klementinischen bekannt ist, waren für ihre Zeit hochachtbare Leistungen" (*Heer*, 418). „Sixtus V hat einen guten Text herausgegeben, bemerkt *Mangenot* (303), auch unter dem Gesichtspunkt der Kritik und seine Bibel ist eine ernste, wissenschaftliche Arbeit, die den vorausgehenden Ausgaben der Vulgata überlegen ist." „Die modernen Protestanten und Anglikaner lassen ihm Gerechtigkeit widerfahren und anerkennen ausdrücklich ihre kritischen Vorzüge. Ihr uninteressiertes Urteil scheint mir besser begründet und gediegener, als dasjenige einiger Apologeten Bellarmins (!), die, um Sixtus V herunterzureißen, mit Genugtuung die Fehler seiner Bibel hervorheben[1])." Man beruft sich auf das Urteil *Nestles* und der englischen Kritiker *Wordsworth* und *White*. Das erstere hat schon *Höpfl* mit Recht als „befangen" abgelehnt. Was die Engländer betrifft, so haben sie sowohl in ihrem größern Werke, als auch in der kleinern Ausgabe der Neutestamentlichen Vulgata, immer neben der *Clementina* auch die *Sixtina* zum Vergleiche herangezogen, damit aber kein bestimmtes Urteil über den kritischen Wert der Six-

[1]) Hieran knüpft *Mangenot* die überflüssige Bemerkung: „Il me semble que tous, même les Jésuites, sont tenus, quand les documents l'exigent, à rendre justice à un Pape, ce pape fut-il Sixte V". Jedermann erkennt auf Grund der Dokumente sehr gern das unsterbliche Verdienst *Sixtus' V* an, die Vulgatarevision durch seine Umsicht und seinen Feuereifer in Gang gebracht und zum Abschluß gebracht zu haben. Das hindert aber nicht, ebenso die Verdienste *Gregors XIV* und *Klemens' VIII* anzuerkennen, daß sie an Stelle der Sixtina die bessere Clementina gesetzt haben. „Die Dokumente aber verlangen" keineswegs, die persönliche Revisionsarbeit Sixtus' V lobend anzuerkennen. Der vorhandene vorzügliche Text im Codex Caraffae, der Sixtus von seiner Kommission vorgelegt wurde, läßt es vielmehr bedauerlich erscheinen, daß der Papst ihm so wenig Beachtung geschenkt hat. Dabei kann man ihm aber sehr wohl zu gute halten, daß er mit Rücksicht auf die kirchliche Gewohnheit manche radikale Änderungen der Sixtini (Ausmerzung althergebrachter Zusätze) nicht gebilligt hat. Für die feine und kleine kritische Arbeit aber war die „eiserne Faust", die selbstherrliche Natur des Papstes, ganz abgesehen von dem Mangel an Sprachkenntnissen und kritischer Schulung, nicht geeignet.

tina abgegeben. Durch die beständige Rücksichtnahme auf die beiden Römischen Vulgataausgaben gelingt es ihnen, ihren Text als weit überlegen erscheinen zu lassen. Dieses Resultat hätten sie keineswegs erreicht, wenn sie den eigentlich kritischen Römischen Text des 16. Jahrhunderts, denjenigen des *Codex Caraffae*, zum Vergleiche herbeigezogen hätten. Es zeigt sich eben, wie *Höpfl* an 1 Kor dargetan, daß die damalige Römische Revision fast denselben Höhepunkt der Genauigkeit erreicht hat, auf den die Engländer heute mit Recht stolz sind. Sollen überhaupt protestantische Autoritäten angezogen werden, so wäre auch, wie *Höpfl* anmerkt, *Gregory* anzuführen, der die Sixtinische Bibel eine „schlechte Ausgabe" nennt[1]). Doch wir haben es hier doch nur mit Kritikern des Neuen Testamentes zu tun, in welchem die Mängel der Sixtinischen Edition naturgemäß nicht so schwerwiegend und auffallend sind. Höher aber als alle diese protestantischen Autoritäten ist das Urteil der Mitglieder der Sixtinischen Kommission einzuschätzen, die durch ihre ausgezeichnete kritische Arbeit sich als kompetente Richter hinreichend dokumentiert haben und gleichmäßig über den Text des Alten und Neuen Testamentes in der Sixtusbibel infor-

---

[1]) Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909. S. 523. Als Kuriosum soll hier die kurze, historische Darstellung *Gregorys* über die Vulgata Sixtina angeführt werden. Der keineswegs übelgesinnte Verfasser hat darin ganz unbefangen alles das zusammengefaßt, was ihm die liberale Geschichtschreibung geboten hat. „Leider entdeckte man sofort, daß diese Ausgabe (die Sixtina) außerordentlich schlecht war, und daß sie, soweit das möglich war, unterdrückt und durch eine andere ersetzt werden müßte. Bellarmin schlug den „frommen Betrug vor", man solle die Bände einfordern und sie dann korrigiert wieder herausgeben (!), als ob der verstorbene (!) Sixtus das bestellt hätte. Die Folge war eine eigentümliche Verquickung von Nachlässigkeit und Strenge. Denn man führte einerseits diesen Betrug aus, während man anderseits dem Bellarmin später die Kanonisation als Heiligen verweigerte (!), weil er diesen Streich vorgeschlagen hatte. Die neue Ausgabe erschien im Jahre 1592 unter Klemens dem Achten und heißt die klementinische Vulgata. Sie war viel besser als die schlechte Ausgabe Sixtus' V, war aber nicht so sorgfältig revidiert, wie zu wünschen wäre".

miert waren. Diese aber hielten eine abermalige Revision der *Sixtina* für unabweislich. Schließlich ist es aber gar nicht nötig, sich mit dem Autoritätsbeweis zu begnügen. Man kann durch eigene Einsicht, im Alten Testament mit Hilfe des *apparatus criticus* von *Vercellone*, im Neuen Testament durch einen Vergleich des *Apparatus* der englischen Kritiker bei irgend einem beliebigen Buche (für das Alte Testament wähle man irgend ein historisches Buch, für das Neue Testament etwa die Apostelgeschichte) sich selbst überzeugen, an wie vielen Stellen die Sixtina revisionsbedürftig ist.

Endlich betont man noch, zur Entlastung der Sixtinischen Bibel, daß die Clementina nicht viel besser sei als jene. Richtig hieran ist nur, daß die Clementina nicht jene Höhe kritischer Vollkommenheit erreicht hat, die sie schon damals auf Grund der Arbeit der Sixtinischen Kommission hätte erreichen können. Das haben die Bearbeiter der Klementinischen Bibel wohl erkannt und auch offen bekannt. *Bellarmin* hat selbst in der *Praefatio Clementina* dies ausdrücklich hervorgehoben und die Gründe hiefür dargelegt. Wahr ist auch, daß die erste Ausgabe der Clementina von 1952 und mehr noch die dritte von 1598 durch viel mehr Druckfehler entstellt waren, als die Sixtinische Bibel. Aber diesem Übelstand hat man durch Beifügung der verschiedenen Korrektorien, von denen wir hier nicht weiter zu sprechen haben, allmählich abgeholfen, sodaß eine korrekte Ausgabe hergestellt werden konnte. Was aber das Verhältnis der kritischen Beschaffenheit der beiden Bibeln zu einander angeht, so heißt es doch offenliegenden Tatsachen widersprechen, wenn man behauptet, die Sixtina sei nicht viel schlechter als die Clementina[1]). Selbst die übelwollenden, alten protestantischen Kritiker wie *James* und *Amama* haben hier der Wahrheit Zeugnis gegeben, indem sie im Gegensatz zur Sixtina der Clementina Achtung bezeugten.

---

[1]) Über die Normen, die bei der letzten Römischen Revision, aus der die Clementina hervorging, beobachtet wurden, vgl. *Höpfl* 169—173.

Höpfl faßt sein Urteil über den kritischen Wert der Klementinischen Bibel in die Worte: „Einerseits wird man kaum ohne Vorbehalt das vor Jahren ausgesprochene Urteil unterschreiben, daß die Vulgata Clementina einen Wert habe, wie kein anderes kritisches Hilfsmittel, anderseits wird man ohne viel Bedenken Reusch beipflichten, welcher sagt: „Der offizielle Text ist für den theologischen Gebrauch der Vulgata durchaus genügend und in kritischer Hinsicht freilich nicht vollkommen und fehlerlos, aber im allgemeinen gut, überhaupt ein Text, dessen sich die Kirche nicht zu schämen hat."

Die Maßregel, wonach man alle Exemplare der Sixtusbibel, deren man habhaft werden konnte, ankaufte und aus dem Gebrauch entfernte, hat besondern Anstoß erregt. Wir wissen, daß man damit bezweckte, jeder unliebsamen Polemik vonseite der kirchlichen Gegner zuvorzukommen. Dieser Zweck wurde nun nicht vollkommen erreicht, weil einige Exemplare doch in die Hände der Romfeinde gelangten. Nichts destoweniger war die Maßregel wohl begründet. Hierfür hat *Höpfl* einen neuen, sehr triftigen Grund angeführt, den er durch historische Daten stützen kann (176 ff). „Man wird nicht leugnen können, daß die ungehinderte Verbreitung der Sixtina dem Ansehen der neu revidierten Bibel schaden mußte. Bereits gegen Ende des Jahres 1590 hatten Buchdrucker in Antwerpen vorgegeben, ein Privileg des Apostolischen Stuhles zu besitzen, kraft dessen ihnen allein das Recht zustände, die Bibel Sixtus' V zu drucken. Wir wissen ferner, daß gar manche der Bibel Sixtus' V die größte Anerkennung zollten, vor allem in der ewigen Stadt selbst. Aus einem Briefe des *Barth. Peeters* an *Lucas Brugensis* vom 15. Dezember 1606 erfahren wir, daß viele . . , wenigstens ein Verzeichnis der von Sixtus gewählten Lesarten anlegten . . . nach der Ansicht von Peeters und Lucas sind gar viele dieser Lesearten denen der Klementinischen Bibel vorzuziehen. Wenn Männer von solcher Gelehrsamkeit in dieser Sache nicht ganz glücklich urteilten, so müßte dies bei andern, denen es an den nötigen Kenntnissen fehlte, noch mehr der Fall sein. Wäre neben

der Klementinischen Bibel noch die Sixtinische verbreitet worden, so hätte man kaum eine ähnliche Verwirrung vermeiden können, wie sie zur Zeit des Konzils von Trient herrschte. Einer solchen Verwirrung konnte nur durch die völlige Beseitigung der Bibel Sixtus' V vorgebeugt werden"[1]).

* * *

Wir schließen hiermit die Behandlung der mit der Vulgata Sixtina verknüpften Fragen und Probleme ab. Wir haben uns bemüht, die Leser dieser Zeitschrift, sowohl über die wichtigern und gesicherten Resultate der Forschung zur Vulgatarevision, als auch über den Stand der Kontroversfragen, unter Berücksichtigung aller bisher vorgebrachten Beurteilungen, nicht bloß referierend, sondern durch einläßlich begründete Stellungnahme zu orientieren. Wir können dem öfter geäußerten Urteil, daß die Kontroversfragen noch nicht „spruchreif" sind, deren Lösung „von der Zukunft zu erwarten sei", nicht beistimmen. Im Gegenteil, alle wichtigen Fragen lassen sich auf Grund der vorliegenden Dokumente schon jetzt mit befriedigender Sicherheit entscheiden. Die Rolle Bellarmins ist völlig aufgeklärt und nicht von der Bedeutung, die man ihr häufig beigemessen hat. Die Bibelbulle hat nie Rechtskraft erlangt, kann also auch keine Grundlage für irgendwelche Schwierigkeiten gegen die Infallibilität des Papstes, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, bilden. Die Tatsache der öffentlichen Anheftung der Bulle ist trotz des Promulgationsvermerkes auf der Bulle sehr zweifelhaft; es stehen zu viele Zeugnisse und indirekte Beweise entgegen. Sollte hierüber noch irgend ein Dokument gefunden werden, das nähern Aufschluß gibt, so

---

[1]) *Höpfl* meint, *Bellarmin* werde „erst allmählich zur Überzeugung gekommen sein, daß die Beseitigung der Vulgata Sixtus' V eine notwendige Maßregel sei", weil er zuerst abgeraten hatte, die Sixtusbibel zu verbieten. Doch ich gebe zu bedenken, daß Bellarmin im Anfang nur gegen die Proskribierung der Bibel auftrat, was doch etwas anderes war, als Rückkauf und Einziehung der Bibel.

werden wir nicht versäumen, in einem Nachtrag, darüber zu berichten. Zeitgenössische Dokumente, die sich direkt über die Rechtsgültigkeit der Bulle aussprächen, werden schwerlich gefunden werden. Wie aus der Verhandlung der Venezianer mit Sixtus sich ergibt und durch die Antworten des Nunzius und Inquisitor von Venedig bestätigt wird, beschäftigte man sich nur direkt mit den Befehlen und Absichten des Papstes, ohne auf die Frage der eigentlichen, offiziellen Promulgation zu reflektieren. Die Aussagen der *Praefatio Clementina* sind ethisch vollständig einwandfrei. Die Maßnahmen gegen die Sixtusbibel können nicht als Ausfluß „persönlicher Opposition" oder als „übereilte und unkluge" Schritte bezeichnet werden.

Es ist gut, daß die Auffindung der Originalbulle zur neuerlichen allseitigen Untersuchung der Angelegenheit, die seinerzeit von *Döllinger* im Infallibilitätsstreit aufgefrischt wurde, geführt hat. Es bleibt bei dem Urteil, das schon im J. 1870 Kard. *Hergenröther* in seinem Anti-Janus (S. 60) ausgesprochen: Sixtus promulgierte keine Bulle darüber (d. h. über die Revision der Bibel).

Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg

(Taufe, Firmung und Kommunion)

Von Dr. Heinrich Mayer—München

Dritter Artikel

II. Die Firmung

Die Firmung als „Handauflegung“ — Ritus — Vernachlässigung der Firmung

Die Firmung als „Handauflegung“

Der im Abendland für die Firmung gebräuchliche Name war *Manuum impositio*, Handauflegung, auch dann noch, als der stärkstbetonte Teil des Ritus die Firmsalbung geworden war[1]. Derselbe Ausdruck bezeichnete jedoch auch einen Rekonziliationsritus für die zur Kirche zurückkehrenden Häretiker, wobei sich der Name mit der liturgischen Handlung wohl im wesentlichen gedeckt haben muß[2]. Beide Riten standen sich nahe; durch beide sollte der hl. Geist gespendet werden[3]. Anderseits brachte die innere Verwandtschaft der Ketzerrekonziliation mit der Buße auch mit letzterer liturgische Berührungspunkte mit sich.

---

[1] *F. J. Dölger,* Das Sakrament der Firmung, Wien 1906, S. 90.

[2] Ebd. 139 f.

[3] Ebd. 139 und 145.

Dieselbe Unbestimmtheit der Ausdrucksweise bei naher Berührung der Riten findet sich bei der frühesten Erwähnung der Firmung in deutschen Gebieten. Wir begegnen dem Ausdruck *Manuum impositio* zunächst im Zusammenhang mit der Frage, was nach häretischen oder sonst mangelhaften Taufen zu geschehen habe. Aus dem Briefwechsel des Bonifatius erfahren wir nämlich, daß die Taufe den Kindern in deutschen Dialekten[1]) und in mangelhafter Form[2]) gespendet wurde. Gregor III ordnet nun lediglich die Spendung der Firmung — in aller Form — an, weil sie den Betreffenden eben noch nicht gespendet worden war (oportet eos per manus impositionem et sacri chrismatis confirmari). Für den ganz analogen Fall, in dem es sich um die bekannte verstümmelte Taufformel handelte, verlangt Papst Zacharias wie für alle von Häretikern Getauften die Reinigung, die sich durch Handauflegung vollzieht[3]).

Beides, Geistesmitteilung und Rekonziliation vereinigt, findet sich im Protokoll der Bischofsverhandlungen an der Donau von 796. Danach brauchten die von Klerikern Getauften, wenn die Taufe überhaupt nachgewiesen war, nur noch die Handauflegung zu empfangen. Durch diese werden die vor und nach der Taufe zu spendenden *dona spiritualia* übergeben, und so sollten sie in den Schoß der Kirche aufgenommen werden[4]). Das ist also die alte Rekonzi-

---

[1]) Greg. III an Bonifatius a. 739 MG Epp. III 294: Illi quippe . . . s. diese Ztschr. Jahrg. 1913 S. 789 Anm. 1.

[2]) L. c.: per diversitatem et declinationem linguarum gentilitatis. *Diversitas linguarum* ist die Sprachverschiedenheit. Daneben kann *declinatio*, von *declinare* = umbiegen, nur von einer, wenn auch nicht wesentlichen Alterierung des Charakters der Formel verstanden werden.

[3]) Zacharias an Bonifatius 746 (?), MG Epp. III 336 ep. 68 . . . non possumus consentire ut denuo baptizentur: quia quod tua bene compertum habet sancta fraternitas, quicumque baptizatus fuerit ab haereticis in nomine patris et filii et spiritus sancti, nullo modo rebaptizari debeatur, sed *per solam manus impositionem* purgari debeatur. Diese Stelle ist von *Benedikt Levita* aufgenommen III c. 403 p. 127.

[4]) S. diese Ztschr. Jahrg. 1913 S. 799 Anm. 1.



ziliation; es ist aber zugleich eine wirkliche Firmung, weil die *dona spiritualia (= dona spiritus sancti)* unmöglich anders verstanden werden können, und weil Klerikern die Firmungsgewalt nie zugestanden wurde, die Betreffenden also noch nicht gefirmt waren.

Ganz singulär ist die oben[1]) erwähnte „Taufe“ eines Schotten Samson durch bischöfliche Handauflegung, durch welche sich nach seiner Lehre die Aufnahme in die Kirche vollziehen sollte: . . . dicentem et affirmantem, quod sine misterica invocatione aut lavacro regenerationis posse fieri catholicum christianum per episcopalis manus impositionem[2]). Man ist versucht, auch diese Stelle auf die Rekonziliation, auf die Aufnahme in die katholische Kirche zu deuten, besonders weil es heißt: *posse fieri catholicum christianum.* Allein was sollte dann die Erwähnung der *misterica invocatio* und des *lavacrum regenerationis?* Wenn Zacharias den Häretikern den Vorwurf machen würde, daß sie zur Rekonziliation nur die Handauflegung des Bischofs forderten, würde er ja die Wiedertaufe verlangen und sich mit der Praxis der Kirche und seinen eigenen Äußerungen[3]) in Widerspruch setzen. Da aber durch den Wortlaut des Berichtes auch ausgeschlossen ist, daß schon eine andere ungültige Taufe vorausgegangen sei[4]), muß man dem Vorgang seine singuläre Stelle einer Taufe durch die Firmung lassen.

Ritus

In den Handschriften läßt sich das Wachsen der Firmungsformel verfolgen. Die früher zur Auswahl mitgeteilten Formeln[5])

Confirmo te in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. Pax tecum.

---

[1]) S. o. diese Ztschr. 1913 S. 790.

[2]) MG Epp. III 359.

[3]) MG Epp. III 336 (ep. 68).

[4]) Nach *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands I (04) 548 Anm. 5 hätte Samson „nur die Notwendigkeit der Wiedertaufe bei formell unrichtiger Taufe bestritten.“

[5]) Z. B. c. l. m. 6421 (Freising s. X) f. 110.

Item aliter

Signum Christi in uitam aeternam. Amen. Pax tecum. wurden zusammengezogen, indem entweder beide Sätze unvermittelt nebeneinander gestellt[1]) oder in eine Formel verschmolzen wurden:

Consigno et confirmo te signo sanctaė crucis † et chrismate sanctificatis (sic) in n. p. et f. et sp. sancti[2]).

Unter Berücksichtigung der Korrekturen ergibt sich aus einem Salzburger Pontificale folgendes Bild. Ursprünglich hieß es einfach:

Confirmo te in n. p. et f. et sp. s. Amen. Pax tecum ... Signum christi in uitam aeternam. Amen. Pax tecum ...

Dann

Signo te signo crucis (et) confirmo te ...

Schließlich

Signo te signo crucis (et) confirmo te crismate salutis in nomine ...[3])

Eine deprekative Formel, die aber nichts anderes ist als eine Schlußbenediktion, steht neben der gewöhnlichen Formel im Klagenfurter Cod. 6/4[4]).

Die Stirnbinde, die früher 8, im späteren Mittelalter nur noch 3 Tage von den Firmlingen getragen werden sollte, mußte vom Priester abgenommen werden. Später durften es die Paten tun, und die „Pastorale" des 17. Jahrhunderts schrieben dafür einen doppelsprachigen Ritus vor, fast in wörtlicher Übereinstimmung mit Augsburg und Würzburg[5]). Auch das für die Salzburger Provinz bestimmte Manuale von 1582 kennt diese Sitte[6]). Doch war sie in

---

[1]) Cod. Bamb. 58 (Salzburger Pontifikale s. XII) f. 82: Cod. Vind. Pal. 1817 (Passauer Pontifikale s. XII) f. 144v.

[2]) Bibl. in Klagenfurt 6/4 s. XII; ähnlich Cod. Vind. Pal. 1830 f. 4.

[3]) Kgl. Bibliothek in Bamberg cod. 58 s. XII.

[4]) f. 23: Consigno et confirmo ... al. Confirmet uos p. et f. et sp. s. ut habeatis uitam aeternam et uiuatis in saecula saeculorum.

[5]) Freisinger Pastorale von 1612 S. 44. Vgl. *Höynck*, Gesch. d. kirchl. Lit. im Bist. Augsburg 130.

[6]) S. 93 Sciant confirmati ...

der Diözese Freising in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erloschen[1]).

Der schon wiederholt beobachtete Unterschied zwischen dem geschriebenen Ritus und der Ausführung desselben zeigt sich auch hier. Die Firmung war längst von der Taufe getrennt, obwohl erst im 12. Jahrhundert in unseren Handschriften selbständige Firmungsriten auftreten.[2]). Firmungsreisen werden wiederholt erwähnt; auf dem Concilium Germanicum 742 werden sie vorgeschrieben[3]); eifrige Bischöfe, wie Ulrich von Augsburg[4]), Hitto von Freising[5]), Erzbischof Adalwin von Salzburg[6]), haben sie nicht unterlassen.

Vernachlässigung der Firmung

Indessen stand es lange Zeit mit der Spendung der Firmung keineswegs gut. Schon Bonifatius mußte nachholen, was bis dahin versäumt worden war[7]). Aus späteren Nachrichten gewinnt man den Eindruck, daß das gleichgültige Volk für die Geringschätzung dieses Sakramentes verantwortlich gemacht wurde. Eine Passauer Synode im 13. Jahrhundert glaubte deswegen die schuldbare Vernachlässigung der Firmung mit der ewigen Verdammnis bedrohen zu müssen[8]); öffentlich, auf Kanzeln und im privaten Gespräche sollte dazu ermahnt werden[9]). Aber der Erfolg

[1]) Freisinger Rituale von 1672 S. 78: .. ut .. fascia alibi consueta opus non sit.

[2]) Cod. Bamb. 58 s. XII (Salzburger Pontifikale) fol. 82.

[3]) MG Leg. I S. 17 n. 3. Der Pfarrer müsse immer bereit sein, den Bischof bei dieser Gelegenheit aufzunehmen cum collectione et adjutorio populi qui ibi confirmari debet.

[4]) *Höynck* a. a. O. 128.

[5]) *Meichelbeck*, Hist. Fris. I 1, 102.

[6]) Conversio Bagoar. MG. SS. XI 14.

[7]) Gregor III an Bonifatius MG Epp. 3. 294 (a. 739).

[8]) Syn. Patav. 1284 c. 19, *Hartzh.* III 676: man solle dazu einladen und erklären, quod quicunque ex negligentia vel contemptu sacramentum confirmationis non receperit, non erit de numero salvandorum.

[9]) Syn. Patav. 1284 c. 19 *Hartzh.*, III 676; Syn. Pat. 1470 c. 3 *Hartzh.* V 477.

blieb aus[1]). Daß man sich an das Volk wandte, um Abhilfe zu schaffen, läßt einen Schluß darauf zu, wie es die Bischöfe oder ihre Suffragane mit diesem Sakramente hielten. Offenbar wurde es gespendet; denn sonst hätte es keinen Zweck gehabt, zu ermahnen und zu predigen. Aber die Bischöfe und ihre Vertreter kamen nicht aufs Land, sondern beschränkten sich auf die Bischofsstadt und wenige größere Orte und erwarteten, daß die Firmlinge von allen Seiten dort zusammenströmten. Ein scharfes Licht werfen auf diese Verhältnisse die Visitationsakten des 16. Jahrhunderts, die deutlich erkennen lassen, auf welcher Seite die Schuld lag, und daß sich die kirchlichen Oberen nicht mehr verpflichtet fühlten, allen ihren Diözesanen die Firmung zu spenden. Nach dem Gesagten haben wir auch keinen Grund, darin einen Mißstand zu sehen, der etwa erst im 16. Jahrhundert eingerissen wäre.

An vielen Orten, auch in Klöstern, wurde jahrzehntelang nicht gefirmt[2]), und in der Freisinger Diözese konnte man 1560 17 Pfarreien zählen, in denen dieses Sakrament seit Menschengedenken nicht mehr gespendet wurde[3]); in der Diözese Regensburg war sie in 48 Pfarreien vernachlässigt worden[4]). Es half nichts, daß eine Provinzialsynode diesen Zustand mißbilligte, von den Bischöfen mehr Eifer in der Spendung verlangte und die Seelsorgsgeistlichen beauftragte, ihre Gläubigen zu unterrichten[5]). Niemand wollte die Schuld tragen. Störungen, die gelegentlich bei der Spendung der Firmung vorgefallen sein mochten,

---

[1]) Archidiakonatssynode von Gars 1572 cap. 7, *Dalheim* 560.

[2]) Visitationsakte von 1560 im k. b. Reichsarchiv, Freisinger Hochstift III B 3 n. 138 f. 174: Der Pfarrer von Mitterndorf (bei Dachau) ist 14 Jahre in seiner Pfarrei; „er gedenke nie, das bey seiner pfarr gefirmbt worden."

[3]) *Knöpfler,* Die Kelchbewegung in Bayern 61; vgl. Reichsarchiv a. a. O. f. 177v, 198, 204v, 269v; 475 über Beuerberg; ein Bruder ist 27 Jahre im Kloster: „Sey, so lang er im closter, nie gefirmbt worden."

[4]) Reichsarchiv Hochstift Regensburg n. 34 f. 28 (Visitat. 1559).

[5]) Prov.-Syn. zu Mühldorf 1553 c. 16 (Religionsakten II f. 89 ff) bei *Knöpfler* a. a. O. 12.

mußten als Grund dafür dienen, daß man es vorzog, von der Firmung überhaupt abzusehen[1]). Es war so weit gekommen, daß die von den Katholiken zur Schau getragene Geringschätzung kirchlicher Einrichtungen zum Gespötte der Protestanten geworden ist[2]).

Es war hohe Zeit, daß eine kräftige Reform einsetzte. Durch strenge Anforderungen an Spender und Empfänger suchte man die Heiligkeit des Sakramentes zu betonen; man erneute die bei größerem Konkurs und weiten Wegen undurchführbare Bestimmung, daß Spender und Empfänger nüchtern sein sollten; die Empfänger sollten vorher gebeichtet haben[3]); während der hl. Messe, wenn es möglich sei, sollte die Firmung gespendet werden[4]). Durch vorhergehende Unterweisung und eine Predigt bei der Feier selbst, die der Bischof oder sonst ein geeigneter Priester halten sollte, wurde für den Unterricht des Volkes gesorgt[5]). Eine deutsche Predigt über die Firmung, die als Vorbereitung vor dem Erscheinen des Bischofs gehalten werden könnte, sollten die Ordinarien an die Pfarrer hinausgeben[6]). Für die künftige Praxis bestimmte die Provinzialsynode

---

[1]) Replik der Ordinarien auf die Forderungen der bayrischen Räte (Salzburger „Congregationstag", bezw. Provinzial-Synode 1562), *Knöpfler* a. a. O. 87.

[2]) S. die Forderungen der hgl. bayr. Räte an die genannte Synode. Man könne öffentlich hören: „Die katholischen verachten und halten selb diss *sacramentum confirmationis* für ein unnutz gaugglwerk, sintimal es die *suffragani* ganz einstellen." Die Weihbischöfe sollten mindestens alle drei Jahre firmen und einige Wochen vorher den betr. Pfarrern Anzeige erstatten, damit diese das Volk unterrichten könnten. *Knöpfler* 81.

[3]) Syn. Ratisb. 1512 *Hartzh.* VI 97 u. ö., in älteren und jüngeren Verordnungen.

[4]) Formula reformationis 1562, *Knöpfler* a. a. O., Aktenstücke 49.

[5]) Formula ref. ebd. S. 48: Sed imprimis necessarium est, ut origo huius sacramenti, mysterium et chrismatis arcanum doceatur et populo aut per ipsos suffraganeos, aut per indoneum concionatorem exponatur. Es folgt eine Anweisung für solche Predigten.

[6]) Ebd. S. 49: . . . etiam de hoc sacramento integra homelia vel sermo conscribatur, quem concionatores ex suggestu ante suffraganeorum ad confirmandum adventum ad populum facere possint.

von Salzburg 1569, daß die Suffragane in den größeren Bistümern jährlich ein Viertel aller Firmlinge firmen sollten, so daß in vier Jahren die Firmlinge aller Gebiete das Sakrament empfangen würden; in kleineren Diözesen sollte dieselbe Aufgabe in zwei Jahren vollendet werden[1]. Es wird jedoch noch längerer Zeit bedurft haben, bis diese Verordnungen in der notwendigen Strenge durchgeführt wurden; sonst wäre es nicht möglich gewesen, daß Bischof Johann Franz von Freising (1694—1727) bei seiner ersten Firmungsreise nicht weniger als 11.228 Firmlinge zu firmen hatte[2].

III. Die hl. Kommunion

Ritus — Kinderkommunion — Versehgänge — Laienkelch — Kommuniontage

Ritus

Die Kommunion hatte früher ihre Stelle durchaus in der hl. Messe; Messe und Kommunion zu trennen wird im *Ritus communionis catholicus*[3] Herzog Albrechts IV als „wunderliche newerung" bezeichnet, die „die meß zu spott mache"[4]. So sehr war man noch im 16. Jahrhundert an die Zusammengehörigkeit beider gewohnt; aber damals begann man auch mit der alten Übung allenthalben zu brechen[5]. Die Oration *„Complendas" (=Postcommunio)*, in welcher der Priester in seines und des Volkes Namen für die Kommunion dankt, sollte jetzt wieder in ihr Recht eingesetzt werden[6]. Nur die Krankenkommunion mußte

---

[1]) Syn. prov. Salisb. 1569; *Hartzh.* VII 347.

[2]) *Meichelbeck*, Hist. Fris. II 1, 425: sacro vero ceromate 11228 fidelium frontes inunxit.

[3]) Von Herzog Albrecht IV auf Drängen der Landstände vor 1557 herausgegeben; s. S. 285 Anm. 1.

[4]) Ebd. c. IV und IX.

[5]) „An die, so auß der Consekration des Canons das Sacrament des Altars empfahen". Diese „Vermannung" wurde mit dem Katechismus zusammen 1556 gedruckt (Münchener Staatsbibliothek, Litur g 4° 388); s. S. 285 Anm. 1.

[6]) Rit. rom. cath. c. XI.

stets eine Ausnahme bilden; an ihr läßt sich daher die Entwickelung des Ritus am besten verfolgen.

Die Formel beim Empfang der Kommunion durch den Priester und bei der Austeilung derselben wurde zuweilen dem hl. Papst Gregor dem Großen zugeschrieben. So steht in einem Salzburger Pontificale[1]):

Oratio s. Gregorii papae.

Corpus domini nostri Jesu Christi prosit mihi in remissionem omnium peccatorum ad vitam aeternam.

Und ähnlich in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden jetzt in Wien befindlichen Salzburger Pontificale bei Beschreibung der Krankenkommunion[2]):

Tunc ultimo et necessario uiatico consoletur dicente sacerdote orationem gregorii papae:

Corpus domini nostri iesu xpi prosit tibi in remissionem omnium peccatorum tuorum et ad uitam aeternam. Amen.

Item ad calicem.

Sanguis domini nostri iesu xpi conseruet animam tuam in uitam aeternam. Amen.

Nach dem Ritus communionis catholicus (c. X) sagt der Priester:

Corpus domini nostri Jesu Christi proficiat tibi in uitam aeternam.

Und im deutschen Text:

„Das ist. der leib vnseres Herren Jesu Christi belaite[3]) dich / sei dir gut / vnnd nutz zu dem ewigen leben."

Als Vorbereitungsgebet findet sich — zunächst bei der Krankenkommunion — das Vater unser, nachdem Beicht, Absolution und ev. die letzte Ölung vorangegangen waren; an das *Pater* schließt sich eine Anrede an den im Sakrament gegenwärtigen Christus an[4]).

[1]) Bei *Martène* I c. II ordo 11 (S. 559).

[2]) C. V. 1830 f. 65v.

[3]) Belaiten = eine Strecke geleiten, s. *Schmeller*, Bayer. Wörterb., 2. A., I 1529 K.

[4]) So c. l. m. 9563 s. XI aus Ober-Altaich f. 68: Pater . . . Et ne . . . Libera nos quaesumus domine ab omni malo et custodi nos semper in omni bono, iesu christe auctor omnium bonorum. Qui

Die offene Schuld geht der Kommunion sowohl im Krankenzimmer als auch in der Kirche voran. Sie war ein Volksgebet. Der Priester betete die offene Schuld vor, der Kranke, bezw. die Kommunikanten in der Kirche, antworteten durch Nachsprechen derselben. Es wird hervorgehoben, daß diese offene Schuld und die darauffolgende Absolution nicht mit dem Bußsakrament zu verwechseln sei, sondern nur bei genügender Zerknirschung Nachlassung von Sündenstrafen und läßlichen oder vergessenen Sünden wirke. Bis zur Austeilung der Kommunion soll zur Verrichtung der Buße Zeit bleiben. Auch das Vater unser tritt wieder auf. Im Ritus communionis catholicus lautet die Vorschrift so:

„Zum achten / soll gar nit vnterlassen werden / das die / so zu dem hochwürdigen Sacrament gehen woellen / zuvor ermant werden / die offen Beicht zu sprechen / ain Pater noster zu betten ... Was die Ceremonien / Kirchenprenck[1]) / auch die Andacht belangt / soll man fleiß haben / daß die offen beicht von dem gemainen volck zeitlich geschehe / vnnd es darauff sein buß / so jene der Priester gegeben / verrichten mög"[2]).

Hier steht also wieder das Vater unser, und zwar nicht für die armen Seelen, auch nicht als Buße, denn diese wird eigens verrichtet, „so jene der Priester gegeben", sondern als eigentliches Vorbereitungsgebet zur Kommunion[3]).

---

uiuis ... — Cum porriget ei dicat: Corpus d. n. i. chr proficiat ... Pax d. n. i. c. et sanctorum communio sit tecum et mecum. amen.

[1]) Kirchenprenck = Zeremonien, *Schmeller*, Bayer. Wörterbuch 2. A., I 470.

[2]) Über die Krankenkommunion, s. Agende von Salzburg 1496, Nachdruck 1511 f. 78v ... ut ... peccatorum oblitorum consequatur indulgentiam; 1557 weggelassen. Die deutsche offene Schuld ist auch in den Regensburger Agenden von 1491 und 1522 (f. 57v) empfohlen. Über die Kommunion in der Kirche s. Ritus communionis cath. c. VIII.

[3]) Wie die Gedanken sich mischen, beweist die ausführliche offene Schuld, die im Liber sacerdotalis des *Castellani*, Venet. 1537 f. 82v und 83 nach der Oblation während der Messe vorgeschrieben ist: auf die offene Schuld folgen hier 3 Pater und Ave zur Vergebung

Später begnügte man sich damit, die offene Schuld deutsch vorzubeten[1]), oder es bleibt freigestellt, ob Priester oder Volk sie beten wollte[2]); schließlich wurde sie durch das lateinische *Confiteor* verdrängt.

Es kam auch vor, daß Kranke nach der offenen Schuld demütig um die Kommunion bitten mußten[3]).

In der Reformationszeit wurde den deutschen Ansprachen ein großer Wert beigelegt. Eine solche wurde in Ingolstadt vor 1557 als „Vermannung" gedruckt[4]). Die Münchener Beratung 1564 befürwortete, daß die im kleinen salzburgischen Libellus agendorum (1557) enthaltene vierzehn Seiten lange Kommunionansprache in der ganzen Provinz angenommen werden sollte. Man wollte damit dem Verlangen nach einer Spendung in deutscher Sprache entgegenkommen, ohne dabei protestantisch zu scheinen[5]). Letzteres Bedenken führte auch zu der Bestimmung, daß der Chor während der Austeilung der Kommunion keine deutschen, höchstens lateinische Gesänge ausführen dürfe. Man begründete dies damit, daß deutsche Lieder das stille, betrachtende Beten der Kommunikanten stören könnte. Dennoch konnte und wollte man den deutschen Gesang, der da und dort schon eingeführt war, nicht mehr abstellen[6]).

---

der Sünden, 5 für die Einheit der Kirche und wieder 3 für die armen Seelen.

[1]) Actus sacerdotalis (Passau) 1587 f. 84.

[2]) Pastorale 1612 (Freising) S. 60 ff.

[3]) Regensburger Agende 1491; 1522 f. 57v: Et hortetur infirmum, ut devotius et humilius petat viaticum .... Et si petat communicet eum.

[4]) Ritus comm. cath., c. IV und VII, St. B. Lit. 8° 388 n. 4.

[5]) Libellus agendorum 1557 f. 217—223, unter dem Titel: „Vermannung gegen denen | so vorhabens sein | das hochwirdig Sacrament des Leibs vnd bluets Christi Jesu vnsers Seligmachers zu empfahen" (f. 216v). — Üb. die Münchener Beratung von 1564 s. *Knöpfler*, Kelchbewegung S. 157.

[6]) „An die, so auß der Consecration des Canons das Sacrament des Altars empfahen. Vermannung". 1556 (Staatsbibliothek Liturg. 388); s. S. 285 Anm. 1. Ferner im Libellus ag. von 1557 (Salzburg) f. 224.

Nach der Kommunion wurde in der Kirche wie bei Kranken die Ablution gegeben. Doch macht die Salzburger Agende 1496 bei Kranken die Einschränkung, daß sie event. der Priester selbst nehmen solle, ne nauseam hauriat infirmus si sit subtilis aut honesta persona! Bereits 1557 ließ man aber die Rücksicht auf die *honesta persona* beiseite[1]).

Das Pastorale[2]) läßt noch keinen Segen folgen, das Freisinger Rituale 1672 hat den Segen wie im Rituale Romanum, aber ohne Sanctissimum. Wohl aber wird der Segen mit dem Sanctissimum bei der Krankenkommunion bereits in der Salzburger Agende von 1496 erwähnt. Man sieht, wie auch hierin die Krankenkommunion für die kirchliche Feier maßgebend war.

Kinderkommunion

In den Darstellungen der Karsamstagstaufriten stand noch im 15. Jahrhundert die Vorschrift, daß neugetaufte Kinder nüchtern bleiben und kommunizieren sollten[3]). Diese Stellen wurden, weil sie mit der Praxis längst im Widerspruch standen, in verschiedenen Codices nachträglich getilgt[4]). Es bedurfte aber eines Antrages des Bischofs Tybold von Lavant und seines Klerus, um die veraltete Vorschrift zu beseitigen[5]).

In Ausburg wurde nachweislich noch im 12. Jahrhundert während der Osterwoche den Kindern das hl. Blut

---

[1]) Nachdruck 1511 f. 78v. Die Ablution hat auch das Pastorale (1608 Passau, 1612 Freising); Salzburger Provinzialrituale; Freisinger Rituale 1672.

[2]) Passau 1608; Freising 1612.

[3]) Cod. S. Paul Hosp. 25. 4. 29 aus Passau s. XII f. 60. — C. l. m. 7773 s. XIV f. 19.

[4]) Salzburg, Studienbibliothek V 1 D 47 s. XII f. 66; die betr. Stelle ist teils radiert, teils gestrichen.

[5]) Avisamenta ex parte reverendissimi in Christo Patris et d. d. Tyboldi episcopi laventini totiusque cleri sibi commissi bei *Dalham*, Conc. Salisb. S. 233 f.: Hinc patres huius s. concilii accusati sunt de correctione breviarii salzburgensis et pataviensis ecclesiarum maxime de sabato sancto pasche, ubi cavetur, quod pueri post baptismum non lactentur quousque procurentur in corpore et sanguine Christi.

gereicht[1]). Dann kam die Sitte ab und man suchte nach Ersatzmitteln. Eine Synode von Bordeaux läßt den Kindern in der Osterwoche geweihtes Brot geben[2]); in der Regel gab man ihnen aber statt der Kommunion bloß Wein, d. h. die Ablution nach der Kommunion in der hl. Messe. In französischen Diözesen[3]), aber auch in Lothringen, Basel[4]) wurde es so gehalten; auch von Joh. Eck wird dieser Gebrauch erwähnt[5]). Ebenso in den Diözesen Konstanz (hier hieß dieser Gebrauch „Witzen")[6]), in Köln, Schwerin u. a.[7]). So auch in Salzburg und Passau; in letzterem spielt wohl auch die Nachbarschaft des husitischen Böhmen herein; denn die Prager Universität verlangte 1418, daß die Kinder womöglich gleich nach der Taufe und zwar unter beiden Gestalten kommunizieren sollten[8]); noch 1470 wurde in der Passauer Kirche den neugetauften Kindern während der Messe am Altar Wein gereicht, was Anlaß zu dem Aberglauben gab, daß die Kinder dadurch gescheiter würden. Eine Synode mußte deshalb den Gebrauch verbieten[9]). Nicht aus diesen Gründen, sondern um sich Unkosten zu ersparen, wollte der Pfarrer von Bischofdorf im Innviertel diesen Brauch in seiner Pfarrei abschaffen. Die Sache kam an Herzog Heinrich IV von Landshut, der entschied: „Als die pfarrlewt sprechent, es wel der pfarrer irn kindern aus dem kelich zu den ostern nicht ze trinkchen geben, sprechen wir, daß der pfarrer

---

1) C. l. m. 226 s. XII.

2) 1255; s. *Schanz,* Die Lehre von den hl. Sakramenten 423.

3) Amiens, Perigneux; s. *Martène* l. 1 c. 1 art. 15 § 14 (I 145).

4) *Hoffmann*, Gesch. d. Laienkommunion 165.

5) Hom. 17 de bapt., zitiert bei *Martène* a. a. O.

6) Geschichtsfreund LX 12, 78.

7) Agenden von Köln c. 1485 und Schwerin 1521 (bei *Schönfelder,* Liturg. Bibliothek, Paderb. 1904 und 1906, I und II).

8) *Schanz* a. a. O. 423.

9) Syn. Pat. 1470 c. 2 *Hartzh.* V 477: Inhibemus insuper, ne pueri noviter baptizati ad altare pro receptione vini ex calice tempore missarum deferantur, aut per celebrantes missas eis vinum ex calice porrigatur, cum ex hoc multi temere credant tales fieri scientificos et malam gerant fidem qua occasione pericula animae oriuntur.

iren kindern ze trinkchen sol geben zu heiligen zeiten so sullen die zechlewt den wein darzu geben[1])".

Versehgänge

Die Ausgestaltung der Versehgänge steht mit der Spendung des Sakraments in so enger Verbindung, daß sie hier nicht ganz übergangen werden kann. Es scheint, daß auch Kleriker, die keine Priester waren, die Kommunion zu den Kranken brachten; daher bestimmte die Passauer Synode 1284, daß nur Priester dazu berechtigt seien; nicht ohne Glöcklein und Licht sollten sie ihren Gang machen; *superpellicio et sarcocio* sollten sie bekleidet sein[2]). Mit Ehrerbietung, Verbeugung und Niederknien solle man das Sakrament auf der Straße begrüßen, mit Kerzen es geleiten. In Wirtshäusern und ähnlichen Plätzen solle es ja nicht niedergestellt werden[3]). Den frommen Begleitern wurde in Passau 1284 ein Ablaß von 40 Tagen, bei weitem Weg selbst ein vollkommener Ablaß bewilligt[4]). Urban VI gewährte für diese Begleitung überhaupt einen vollkommenen Ablaß (1389). Bevor der Priester das Sanctissimum zum Kranken trägt, solle er diese Ablässe in der Kirche verkünden, mit dem Volke die offene Schuld beten, den Kranken dem Gebete des Volkes empfehlen[5]). Sogar denen, die dem Allerheiligsten begegnen und niederknien und 3 Vaterunser und Ave beten, wurde (vom Nationalkonzil zu Würzburg 1287 10 Tage und) in Regensburg 1512 40 Tage Ablaß bewilligt[6]).

---

[1]) C. g. m. 3491 (a. 1411) f. 172 (und f. 93), bei *Schmeller,* Bayer. Wörterbuch 2. A. I 1044. — Zechleut = Kirchenverwaltung, *Schmeller* a. a. O. II 1078.

[2]) *Hartzh.* III 673 f; *Hansiz,* Germ. Sacra I 427. *Sarcocium* = Rochett; s. *Jos. Braun S. J.,* Handbuch der Paramentik 201, 103.

[3]) Strat. Frisac. 1337, *Dalheim* 154; Syn. Patav. 1470 c. 9, *Hartzh.* V 478.

[4]) *Hartzh.* III 673 f.

[5]) Regensburger Agende 1491 f, 28v: et dicat confessionem generalem populo eorumque orationibus infirmum recommendet. Nach der Agende von 1522 (*Quomodo*) f. 58v soll das nach der Rückkehr geschehen.

[6]) *Hefele,* Konziliengesch. VI 247. — Syn. Rat. 1512, *Hartzh.* VI 96.

Es gab aber auch schon „schwarze Provisuren“; so schränkte die Provinzialsynode zu Salzburg 1420 c. X die Begleitung mit Glocke und Licht auf solche Fälle ein, in denen nicht durch besondere Umstände des Ortes und der Zeit eine Ausnahme gemacht werden müsse[1]).

Mit außerordentlicher Feierlichkeit wurden die Versehgänge von der Münchener Frauenkirche aus veranstaltet, und zwar infolge einer vom Bischof Hermann 1420 bestätigten Stiftung. Ein Glockenzeichen kündigt die Prozession an. Der Meßner mit vier Ministranten *(scolares)* begleiten im Chorrock und brennende Kerzen in der Hand den das Viatikum tragenden Priester; dabei singen sie beim Hin- und Rückgang die Geschichte der Einsetzung des Sakraments *(hystoriam de corpore Christi)*; aber für diese Begleitung und alle event. Dienstleistungen wurden doch nur 40 Tage Ablaß versprochen[2]).

Besondere Sorge trug man, daß nicht die Juden solche Versehgänge zum Anlaß von Schmähungen benützten. Sie wurden nicht nur davor gewarnt[3]). Wenn sie nur von ferne den Klang des Glöckleins hörten, mußten sie sich in ihre Häuser zurückziehen und Fenster und Türen schließen; von Pfarrern oder Prälaten konnten sie dazu gezwungen werden[4]).

Der Laienkelch

Nach einem Salzburger Pontificale des 12. Jahrhunderts[5]) wurde noch in aller Form der Kelch dargereicht; in der-

---

[1]) *Labbeus* XVII 27, c. X de officiis ordinarii: . . . nisi locorum repugnet distantia vel temporis qualitas.

[2]) Monumenta Boica XX 402 ff.

[3]) Syn. Fris. 1440 c. 21: cum salutaris hostia ad infirmos deputatur, caveant omni diligentia, ne contra christianam fidem, b. virginem vel sanctos alios contumeliosa verba proferant. *Meichelbeck,* Hist. Fris. II. 265.

[4]) Salzburger Provinzialkonzil in Wien 1267 c. 18, *Dalham* 110: Item si sacramentum altaris ante domos iudaeorum deferri contigerit, ipsi iudaei, audito sonu praevio, intra domos suas se contineant et fenestras ac ostia sua claudant, quod per plebanos vel praelatos ecclesiae facere compellantur.

[5]) C V 1830 f. 65v; s. o. S. 275.

selben Zeit hatte sich aber die Abschaffung desselben tatsächlich vollzogen. Eine Zeit lang wurde nun bei der Darreichung der Hostie eine Formel gebraucht, die beides in sich schloß; so in einem Rituale aus Mondsee:

Hic det ei viaticum corporis domini dicendo:

Corpus et sanguis d. n. J. C. prosit tibi ad remissionem omnium peccatorum tuorum et beatam requiem tibi donet et in die iudicii cum sanctis suis te resuscitet et ad uitam eternam te perducat et custodiat te ab omnibus malis nunc et in eterna secula seculorum. Amen[1]).

Viele andere Kodizes — auch ältere — sprechen von der Kommunion *corpore et sanguine*, bringen aber nur die Formel für den Leib des Herrn[2]).

Als Rest der alten Sitte ist die Spendung der *Ablutio* zu betrachten; nur durfte das Gefäß, in dem der Wein gegeben wurde, keine Ähnlichkeit mit einem Kelche haben[3]).

Wenigstens an großen Konkurstagen sollte die Feierlichkeit durch Beigabe von Wein erhöht werden; so bestimmte eine für die Münchener Frauenkirche 1318 gemachte Stiftung[4]).

In der Zeit des Husitentums und des vordringenden Protestantismus schien der Kelch auch in die katholische Kirche Deutschlands zurückzukehren. Das Verlangen danach war im 16. Jahrhundert wohl vielfach die äußere Manifestation einer geänderten inneren Überzeugung, zugleich aber ein Agitationsmittel, das vorzüglich geeignet war, die Gemüter zu gewinnen. In vielen Gebieten, die in der Einflußsphäre des Adels lagen, war Mitte des Jahrhunderts der Kelch durchgeführt. Dem Volke, aus dessen Mitte die Forderung immer dringender erhoben wurde, konnte länger Widerstand geleistet werden. Aber zuweilen suchte es Nachgiebigkeit zu erzwingen[5]). So

---

[1]) C V 1948 f. 10v.

[2]) C. l. m. 23261 f. 66; St. Paul Hosp. 25. 4. 29 f. 58v u. v. a.

[3]) Syn. Brix. 1603. *Hartzheim* VIII 546.

[4]) Mon. Boica XIX 508 Urkunde von 1318. S. u. S. 296.

[5]) Über Salzburg siehe den Bericht von *Ficler* bei *Le Plat*, Monumentorum ad historiam conc. Trid. spect. . . . V 455.

wurde denn im Reichstagsabschied von Augsburg am 15. Mai 1548 die Priesterehe und Laienkelch, wo es jetzt nicht zu ändern sei, wenn auch mit Bedauern, zugestanden, bis ein allgemeines Konzil darüber entscheide[1]).

Als sich die bayerischen Landstände mit dieser Forderung im Dezember 1553 an den jungen Albrecht V wandten, berief sich dieser auf die beabsichtigte Synode[2]), die noch im selben Monat in Mühldorf zusammentrat, aber kein Entgegenkommen zeigte, vielmehr ein inquisitorisches Einschreiten verlangte[3]). Aus Verhandlungen mit dem Herzog ging ein Mandat hervor, das schließlich zu einer erzbischöflichen Instruktion verarbeitet wurde; darin wurde die Kommunion unter einer Gestalt festgehalten und die Forderung der Stände war damit zurückgewiesen[4]). Wie nun 1556 die Stände wieder zusammentraten, hatte man das Vertrauen auf die Synoden verloren; indem man sich weigerte, vor Erledigung der religiösen Forderungen überhaupt in Verhandlungen über die Steuern einzutreten, suchte man ein Zugeständnis des Herzogs zu erzwingen[5]). Mit einer ausweichenden Erklärung des Herzogs unzufrieden, erreichten sie schließlich die herzogliche Deklaration vom 31. März 1556, daß Laien, die den Kelch empfangen, und Priester, die ihn spenden, „von Uns kainer Straf noch Ungnad zu befaren haben sollen." Nur solle kein Priester zu dieser Spendung gezwungen werden; auch wolle er Sorge tragen, daß vonseiten der Bischöfe keine Schwierigkeiten entstünden[6]). Er hinderte es aber doch nicht, daß die kirchlichen Behörden ihren Einfluß dagegen geltend machten. Diese Schwierigkeiten zu beseitigen versprach Albrecht auf dem Landtag 1557; doch blieb er dabei, daß die Spendung *sub utraque* dem Gewissen des einzelnen Priesters, nicht dem Verlangen der Laien anheimgestellt

---

[1]) „Der Römischen Kaiserlichen Majestät erclärung . . ." St. B. Liturg. 4° 388 n. 9. S. Anhang 3.

[2]) Die folgende Darstellung beruht zum größten Teil auf *Knöpfler*. Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V, München 1891. S. d. S. 4.

[3]) *Knöpfler* 9.

[4]) A. a. O. 18 (Kap. 3 Abs. 2).

[5]) A. a. O. 19.

[6]) A. a. O. 21 ff.

sei[1]). Die Bischöfe verharrten jedoch in ihrer ablehnenden Haltung. Um ihre Meinung befragt, schickten sie zuerst einzeln ausweichende Antworten; und als nach einer Sendung des Grafen Joachim von Ortenburg und des Wiguläus Hund nach Salzburg die Angelegenheit auf einer Provinzialsynode zu Salzburg (1. bis 5, Februar 1557) zur Sprache kam, erklärten sich die Bischöfe überhaupt als inkompetent und verwiesen den Herzog an den Papst; sie hatten eben die Erfahrung gemacht, daß die Kelchkonzession nur die Türe sei, durch die eine Reihe protestantischer Anschauungen ihren Einzug hielten[2]). In der Tat zeigte sich bei den Visitationen der folgenden Jahre, daß sich das kirchliche Leben vielfach in einem Zustande völliger Auflösung befand, während sich der Laienkelch großer Verbreitung erfreute. In etwa 20 Pfarreien der Passauer Diözese wurde die Kommunion *sub utraque* gespendet[3]). Die Jesuiten waren klug genug, der Bewegung auf halbem Wege entgegenzugehen; zwar reichten sie nicht beide Gestalten, aber sie tauchten die Hostie in Wein ein und gaben nachher aus einem Glase zu trinken, in der Erwartung, es werde durch diese Äußerlichkeit der Wunsch vieler Leute bereits erfüllt. Und sie täuschten sich in dieser Erwartung nicht: der Pfarrer der Münchener Frauenkirche beschwert sich darüber, da sich viele, wenn sie nicht auswärts den Kelch empfingen, jetzt zu den Jesuiten wandten[4]). Indessen schienen die Freunde des Kelches bald an das Ziel ihrer Wünsche zu gelangen.

---

[1]) A. a. O. 24. [2]) A. a. O. 27 ff.

[3]) Visitation von 1558: Allg. Reichsarchiv München, Hochstift Passau n. 83 tom. XI f. 59.

[4]) Allg. Reichsarchiv München, Hochstift Freising III B n. 138 f. 304v: „Bemelte Jesuiter pitten das volckh, das sy bey inen communicieren: sy wollen inen das recht sacrament geben. Und hallten mit raichung desselbigen ain andern form, als sy. Nemblich daß sy die hostiam vor der raichung in wein tunckhen, mit dem fürgeben, also raichen sy es *sub utraque*". Vgl. f. 309 und 310. [Es handelt sich hier um eine feindliche Anklage. Diese Reichung „*sub utraque*" ist bisher anderweitig nicht erwiesen. Vgl. *Duhr*, Gesch. d. Jesuiten I 839. Anm. d. Redaktion.]

Albrecht hatte zur Ausführung seiner Deklaration noch eine „Catholische und Christliche ordnung der Communion" (Ritus communionis Catholicus 1556 oder 1557)[1]) hinausgegeben und damit einen Weg betreten, auf dem ihm die Bischöfe nicht mehr folgen konnten. Noch auf dem „Congregationstag" von 1562 in Salzburg, zu dem die Bischöfe von Freising, Passau und Regensburg sowie Albrecht Bevollmächtigte gesandt hatten, standen sich die Parteien unvermittelt gegenüber. Die Bischöfe lehnten jede Konzession betr. des Laienkelches ab und beklagten sich darüber, daß die Priester, welche beide Gestalten reichten, von der Regierung in Schutz genommen würden. Die Bischöfe konnten den Herzog nicht zur Abänderung der Deklaration, der Herzog die Bischöfe nicht zur Gutheißung derselben bewegen, und dies umsoweniger, als man die Entscheidung des Tridentinums abwarten wollte, das sich eben damals mit der Kelchfrage beschäftigte[2]).

Nicht viel anders lagen die Dinge in Österreich; nur daß die Neuerungsbestrebungen nicht dasselbe Entgegenkommen von Seite der weltlichen Gewalt fanden, wie in Bayern. Später wurden die Rollen getauscht. Schon 1542 in Prag und 1548 in Augsburg hatten niederösterreichische Gesandte den Laienkelch gefordert. 1554 glaubte Ferdinand diese Forderungen durch ein ablehnendes Generale zum Schweigen bringen zu können, sah sich aber 1556 gezwungen, dasselbe zurückzunehmen. Am 24. Januar 1562 stellten selbst die niederösterreichischen Prälaten dieselbe Forderung. Als nun auf den Landtagen von 1562 und

---

[1]) St. B. Liturg. 8° 388; Sammelband; auf dem Einband M. S. 1557; aus dem Inhalt: n. 2. Ritus communionis Catholicus. — n. 3. Catholische und Christliche ordnung der communion. — n. 4. An die, so auß der Consecration des Canons das Sacrament des Altars empfahen. -- Catechismus oder die Summa Christlicher leer für die einfeltigen, in fragstuck gestellet. — Von Gottes genaden Albrecht Pfaletzgraue bey Rhein... [folgt die Deklaration; am Schluß:] Datum München den letsten des Monats Martii Anno ... LVI. — [n. 3 ist Übersetzung von n. 2; n. 4 ist zusammenhängend gedruckt. Den Typen nach ist alles bei Al. Weißenhorn in Ingolstadt erschienen.]

[2]) A. a. O. 79, 89, 94.

1563 die Stände frei nach der Augsburger Konfession leben zu können verlangten, sah sich Ferdinand — wenigstens in Bezug auf Laienkelch und Priesterehe — zum Nachgeben gezwungen und hoffte, in diesen Punkten beim Konzil von Trient Entgegenkommen zu finden[1]).

Dort war diese Frage bereits in der 13. Sitzung (1551) berührt und dann vertagt worden. Ehe sie ans Konzil gingen, hatten sich Ferdinand und Albrecht noch an den Papst gewandt; jener mit einer Denkschrift, die nebst verschiedenen Reformartikeln auch diese Forderung enthielt[2]), dieser durch Sendung des Dr. Viehausen nach Rom[3]); beide ohne Erfolg. Das bekannte Reform-Libell, das Ferdinand an das Konzil sandte, enthielt nun in seinem zweiten Teile auch die Forderung des Laienkelches; im Juni 1562 wurde es dem Konzil vorgelegt[4]). Bei den Verhandlungen darüber im Sommer 1562 wurde der kaiserliche Orator, der Bischof von Fünfkirchen, durch den Orator Albrechts, Dr. Aug. Paumgartner, kräftig unterstützt[5]). Gleichwohl lehnte das Konzil eine Entscheidung überhaupt ab und stellte die Genehmigung des Laienkelches dem Papste anheim (17. September 1562)[6]).

Aber nach weiteren fruchtlosen Verhandlungen der bayerischen Gesandten Schwarzenberg und Viehausen mit Pius IV kam die Sache noch einmal ans Konzil, und schließlich kehrten die Gesandten unverrichteter Dinge nach München zurück[7]).

Albrecht wurde aber immer weiter gedrängt. Die Stände forderten Maßnahmen vonseite des Herzogs, daß

---

[1]) Vgl. *K. Saftien*, Die Verhandlungen Kaiser Ferdinands I mit P. Pius IV über die fakultative Einführung des Laienkelches, Göttingen 1890, S. 8 ff.

[2]) Über die Denkschrift von 1560 s. *Kassowitz*, Die Reformvorschläge Ferdinands I, Wien 1906, bes. S. 17.

[3]) *Knöpfler* S. 99.

[4]) *Saftien* a. a. O. S. 7; *Le Plat* a. a. O. V 232 ff.

[5]) *Kassowitz* a. a. O. S. 90 ff; *H. Grisar*, Jacobi Lainez Disp. Trid. II 24—74.

[6]) *Knöpfler* S. 105; *Kassowitz* a. a. O. S. 90—119.

[7]) *Knöpfler* S. 106—113.

die Deklaration von 1556 wirklich durchgeführt und nicht von geistlichen und weltlichen Behörden hintangehalten würde. Noch zögerte Albrecht, versprach jedoch, „daß er, falls bis Johanni keine oder eine abschlägige Entscheidung komme, Wege fürnehmen werde, den Gebrauch des Kelches während der Messe, nach abgelegter Beicht und ohne Ärgernis für andere, zu sichern"[1]). Nun wurde er von Konzil und Papst bestürmt, keinen übereilten Schritt zu tun, und ließ sich auch bestimmen, sein in Ingolstadt gegebenes Versprechen nicht zu halten. Ein Rundschreiben bereitet darauf vor[2]) — es war in jenen Tagen, daß sich ein Umschwung in Albrechts Urteil über die Opportunität des Laienkelches vollzog — und ein Mandat vom 29. Oktober 1563, das aus Verhandlungen mit dem Salzburger Erzbischof Joh. Jakob von Kuen-Belasy und der Provinzialsynode hervorgegangen war, rechtfertigte dieses Verhalten mit der Befürchtung, es möchte mit dem Kelche die ganze neue Lehre eindringen; weitere Verhandlungen mit dem Papst sollten die Entscheidung herbeiführen[3]).

Neben diesen Dingen spielte sich in aller Stille ein Vorgang ab, der eine endliche Entscheidung vorbereiten half. Max II, der sich, obgleich auf katholischem Boden stehen bleibend, bekanntlich stark protestantischen Neigungen hingab, weigerte sich entschieden, bei seiner Königskrönung die im Krönungsrituale vorgeschriebene Kommunion unter einer Gestalt zu empfangen. Sein Vater suchte in wiederholten dringenden Briefen den Papst Pius IV zu einer Dispense für Max zu bewegen. Endlich, unterm 10. Dezember 1561, fertigte Pius das Dispensbreve aus, das aber eigentlich weder Bulle noch Breve war und streng geheimgehalten werden mußte[4]).

Pius erteilte aber nicht etwa die Dispense für diesen einzelnen Fall, sondern übertrug die eigene Dispensgewalt an den Vater, an Ferdinand, auf daß dieser dem Sohn

---

[1]) Ebd. S. 115.

[2]) Ebd. S. 125.

[3]) Ebd. S. 134 f.

[4]) *J. Schlecht* im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft XIV (1893) S. 1 ff.

den Kelch unter gewissen Kautelen gestatten könne: ... damus majestati vestrae, si salva religione et conscientia id facere posse judicabit, authoritatem quam nos habemus connivendi aut tolerandi, ut sub utraque specie communicari possit, modo id quam secretissime fieri possit faciat et prius, tempore tamen assumptionis (d. i. Königskrönung) profiteatur coram catholico sacerdote tantum se putare sub una specie contineri quantum sub utraque, neque ecclesiam errasse, quae id statuerit, neque eos errasse, qui sub una tantum specie sumunt seu communicant; sed se solum devotionis et consolationis suae causa id petere et facere[1].

Nach diesen Anweisungen wurde die Feier bei der Königskrönung in Frankfurt auch vollzogen. Kardinal Delfino, der über die geheimgehaltenen Vorgänge so wenig unterrichtet war, wie alle Zeitgenossen, erzählt darüber: „Der römische König hätte eigentlich in der Kirche kommunizieren sollen, aber die Ärzte stellten ihm ein Zeugnis aus, daß er nicht so lange nüchtern bleiben könne und deshalb zuhause kommunizieren müßte, bevor er zur Messe käme“[2].

So geheim diese Dispense auch gehalten wurde, so war damit doch ein Präzedenzfall geschaffen. Nachdem sich am 17. September 1562 das Konzil als nicht kompetent erklärt hatte, fand bei Gelegenheit der Königskrönung eine Konferenz des kais. geheimen Rates statt, in der man sich dafür aussprach, sich nun direkt an den Papst zu wenden; doch wollte man bis zur Beendigung des Konzils warten, um nicht etwa dadurch eine Superiorität des Papstes über das Konzil anzuerkennen[3].

Außerdem forderte der Kaiser von Theologen und Juristen Gutachten ein[4]; so von den Jesuiten Vittoria und

[1]) Sala regia des Vatikans, Var. pol. CXV f. 252; Kopie; bei *Schlecht* a. a. O. S. 16.

[2]) *Schlecht* a. a. O. S. 37.

[3]) Protokoll des k. geh. Rates am 24. Nov. 1562 bei *Hopfen*, K. Max. II und der Kompromißkatholizismus, München 95, S. 197.

[4]) *K. Saftien*, Die Verhandlungen K. Ferdinands I mit Pius IV über die fak. Einf. d. Laienkelchs. S. 14 ff.

Canisius, von Friedrich Staphylus und Dr. Gg. Gienger. Vittoria will wenig von Nachgiebigkeit wissen; entgegenkommender, aber mit großer Vorsicht, sind Canisius und Staphylus; Gienger dagegen, der auf dem Boden der Reformkonzilien steht, glaubt durch Nachgeben am besten zum Ziel zu kommen: „wo man den laien die communion frei lasse und den priestern die ehe gestatte, so wurden die laien glauben und die priester predigen, was man wolte“ [1]).

Auf der vom Kaiser Ende 1562 nach Wien berufenen Konferenz der geistlichen Kurfürsten, des Herzogs von Bayern und des Erzbischofs von Salzburg — Max, der auch teilnehmen sollte, hielt sich fern — wurde am 14. August 1563 beschlossen, eine feierliche kaiserliche Gesandtschaft mit Unterstützung aller Beteiligten nach Rom zu schicken. Auf den Rat des päpstlichen Nuntius Delphinus unterblieb jedoch diese Gesandtschaft und der Kaiser trat mit dem Papst in briefliche Unterhandlung; möglichst wenig Aufsehen sollte durch die ganze Aktion gemacht werden. Im Februar 1564 ging der kaiserliche Kurier nach Rom ab, wo Graf Arco als kaiserlicher Gesandter die Verhandlungen des weiteren vermittelte [2]). Als ein Versuch des Papstes durch die Sendung Morones eine neue Verzögerung herbeizuführen, vom Kaiser abgelehnt wurde, stellte jener endlich am 10. Mai 1564, aber mit dem Datum des 16. April, jene Breven aus, durch welche der Laienkelch für bestimmte deutsche Gebiete unter bestimmten Bedingungen zugestanden wurde.

Die Breven waren adressiert an die Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, an die Erzbischöfe von Salzburg, Gran und Prag und an die Bischöfe von Naumburg und Gurk und wurden vom Kaiser an die Adressaten übermittelt. Die neue Erlaubnis machte aber genaue Ausführungsbestimmungen notwendig, und zu diesem Zwecke wurden mit Beilage von Fragebogen verschiedene Gutachten eingeholt, vornehmlich aus Gebieten, in denen man

[1]) *Saftien* a. a. O. S. 34.

[2]) Ebd. S. 47.

den Laienkelch bereits im Gebrauch sah; als Zeuge des griechischen Ritus sollte der kaiserliche Gesandte Franz Freiherr von Thurn und aus dem husitischen Gebiet der Erzbischof Anton von Prag Bericht erstatten. Zur weiteren Beschlußfassung darüber berief der Administrator von Wien, Bischof Urban von Gurk im Auftrag des Kaisers eine Versammlung nach Wien, deren Ergebnis, besonders auf Grund des Prager Gutachtens, als Discursus super administratione calicis niedergelegt wurde (14. Juni 1564)[1]. Von demselben Urban wurde dazu noch eine Erklärung herausgegeben: „Christliche und catholische Information. Wie sich im Brauch des Hochwürdigen Sacraments des Altars vnder Bayderlay gestalt bede Priester vnd Layen halten sollen"[2].

Indes stieß die Durchführung auf viel Widerstand. Urban, der das Dekret rückhaltlos publizierte, — am 2. Juli 1564 gab er es im Wiener Stephansdom bekannt — wurde wegen dieses Eifers als Lutheraner verdächtigt[3]. Der Bischof von Wiener-Neustadt vollzog wohl auf Anordnung Urbans die Publikation in seiner Diözese, ließ aber nach wie vor die Kommunion nur unter einer Gestalt reichen[4]. Der Erzbischof Johann Jakob von Salzburg mußte vom Kaiser gedrängt werden. Er berief eine Provinzialsynode für den 2. August, die aber erst am 28. August zusammentrat. Auf die energischen Vorstellungen des Kaisers hin publizierte er das Indult am 7. August, ermächtigte auch seine Suffragane dazu und bestimmte Urban als Delegaten zur Ausführung des Breve in den Gebieten des Kaisers und des Herzogs von Bayern, soweit sie der Salzburger Provinz angehörten. Albrecht hatte Dr. Elsenheymer als seinen Vertreter zur Synode geschickt. Es wurde beschlossen, die Wiener Beschlüsse als maßgebend zu be-

---

[1]) *Saftien* a. a. O. S. 59 Anm. 1: sonst als Modus administrandi communionem sub utraque bekannt; s. Allg. Reichsarchiv München, Freisinger Hochstift III C/2 204; *Knöpfler* S. 141 Anm. 1; gedruckt in d. Öst. Vierteljahrschr. f. kath. Theol. VI (1867) S. 79--87.

[2]) Ingolstadt 1568, 8°.

[3]) *Hopfen* a. a. O. S. 62 Anm. 158 u. S. 65.

[4]) Öst. Vierteljahrschr. a. a. O. S. 91.

trachten und Anweisungen in deutscher Sprache herauszugeben[1]).

Aus weiteren Verhandlungen zwischen dem Erzbischof und Albrecht gingen zwei Mandate hervor, für Orte, an denen der Kelch noch nicht üblich war und für solche, an denen er bereits in Übung war[2]). Die Bedingungen für den Kelchempfang wurden in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßt[3]). Außerdem wurde für die Geistlichen noch eine eigene Instruktion gefertigt[4]).

Nach weiteren Verzögerungen durch den Erzbischof und die Bischöfe erfolgte endlich auch in Bayern die Publikation, und die Geistlichkeit wurde auf Priesterversammlungen zu Salzburg, Mühldorf, Straubing, Freising u. s. f. des näheren darüber unterrichtet[5]). Damit war nun der Kelch in der ganzen Kirchenprovinz eingeführt und zwar — formell — für alle Kirchen und Altäre ohne Ausnahme; auch die genannte Synode sprach sich in diesem Sinne aus[6]).

Das Wesentliche all dieser vielen Verordnungen läßt sich kurz zusammenfassen. Vor allem wurde Vorsorge getroffen, daß die Kommunikanten vorher beichteten und die Gegenwart Christi unter jeder Gestalt anerkannten. Nur in Kelchen dürfe das hl. Blut ausgeteilt werden; doch sollten deren mehrere und umfangreichere angeschafft werden. In der Regel sollte die Kommunion während der hl. Messe ausgeteilt werden, wie es auch sonst üblich war; nur an Weihnachten, Ostern und Pfingsten und in der Karwoche dürfe wegen der Menge der Kommunikanten davon abgesehen werden, doch müßten die Elemente bei der Messe konsekriert worden sein. Bei der Austeilung solle der Priester in der Mitte des Altars die hl. Hostie, an der rechten Altarseite ein Levite oder ein anderer Priester das hl. Blut, links, am Fuße des Altars der Mesner

---

[1]) *Knöpfler* S. 140 f.

[2]) Ebd. S. 143.

[3]) Ebd., die deutsche Fassung S. 144, die lateinische: Aktenstücke, S. 90.

[4]) Ebd. S. 144.

[5]) Ebd. S. 147 f.

[6]) Ebd. S. 141.

oder ein anderer ehrbarer Laie die Ablution (wie sie auch sonst gebräuchlich war[1]) reichen, so daß man nach Belieben unter einer oder unter beiden Gestalten kommunizieren konnte. Kranken solle nur die hl. Hostie gereicht werden; in Ausnahmsfällen aber, wenn es gar nicht zu vermeiden sei, solle lieber im Hause des Kranken die Messe gelesen werden; und nur im äußersten Fall dürften beide Gestalten zu dem Kranken gebracht werden, wenn er nahe der Kirche wohnte, die Messe also nicht lange unterbrochen würde. Diese Einschränkung wird jedoch für die Praxis dadurch wieder abgeschwächt, daß bestimmt wird, es solle für jede Kirche ein dazu geeignetes Gefäß hergestellt werden, das auch bei Erschütterungen nicht einen Tropfen verloren gehen lasse[2]).

Als nun endlich das heiß erstrebte Ziel erreicht war, hatte aber die ganze Kelchbewegung ihren Höhepunkt bereits überschritten. Statistische Erhebungen, die 1563 und 1564 in Bayern veranstaltet wurden, zeigten, daß es überhaupt nicht so viele Kalixtiner gab, als man früher vermuten zu müssen glaubte und daß die Nähe protestantischer Gemeinden darauf von großem Einfluß war[3]). Bereits in den Verhandlungen einer in München vom 19. bis 24. April 1564, also noch vor dem Erlaß der Breven, zusammengetretenen Kommission wurde bestimmt, daß der Kelchempfang örtlich und zeitlich zu beschränken sei[4]). So blieb es denn auch in Bayern, trotz der Publikation des Breves[5]). Die Schulordnung von 1569 verlangt, daß

---

[1]) . . . quemadmodum hactenus in usu fuit. Öst. Vierteljahrschr. f. k. Theol. a. a. O. S. 85.

[2]) Vgl. dazu die Verordnungen bei *Knöpfler* S. 145 f, wo sich am Schluß auch die Abbildung eines solchen Versehgefäßes findet, in dem beide Spezies sowie das hl. Öl Platz finden können.

[3]) *Knöpfler* S. 154 f.

[4]) *Knöpfler* S. 156.

[5]) Instruktion Albrechts für die Visitation von 1569; St. B. Cod. germ. 1791. 2⁰ f. 20: X. Dann der Communion halben *sub utraque* da yr von etlichen so hart darauf gedrungen vnnd in allem anderen religion wesen khain vngehorsam gespürt wurde, wellen wir gleichwoll nit, daß dis inn stetten, märckten oder auf dem landt von ett-

die Kinder wenigstens zweimal jährlich kommunizieren sollten. Neuaufgenommene sollten innerhalb der ersten vier Wochen beichten und kommunizieren und zwar unter einer Gestalt.[1]). Auch persönlich wurde der Empfang des Kelches beschränkt; alle Lehrer, Schulkinder und alle, die den Kelch vor der päpstlichen Konzession noch nicht empfangen hatten, blieben davon ausgeschlossen[2]). Von 1570 an vollzog sich allmählich die Abschaffung des Kelches und Anfang 1571 erließ Albrecht ein förmliches Kelchverbot, daß sich sowohl an die Pfarrer als an die Laien richtete[3]). Kirchliche Verbote gingen damit Hand in Hand. Schon 1567 begann Urban von Trenbach, Bischof von Passau, den Kelch zu verweigern und berichtete darüber in einer Denkschrift, die er durch den Wiener Nuntius dem Papst überreichen ließ; dem fortschreitenden Protestantismus glaubte er, könne damit ein Hilfsmittel entwunden werden[4]). Es folgten dann Regensburg am 10. März, Salzburg am 15. März 1571. Mit aller Entschiedenheit ging man ein Jahr später im Archidiakonat Gars vor, wo der Kelch durch die Archidiakonatssynode am 28. Febr. 1572 (art. 6) verboten wurde; die Utraquisten wurden als Kapharnaiten bezeichnet; ein Beweis dafür, daß die Empfänger des Kelchs eben doch durch dogmatische Erwägungen

---

licher weniger wegen, da sonderlichen der maiste thail noch guett catholisch vnnd altgläubig ist, inn gebrauch vnnd yebung khomen, es mögen aber die, so sich irer gewissen halben so hoch darzue geraitz befinden, an ortt vnd enndt vnseres regiments da solche *communion* des heylig Triendisch *Concilii* satzung vnnd *concession* gemäß vnder dem ambt der heylig mäß geraicht werdet, gewisen werden; doch sollen dieselben personen albegen zuuor bei irem ordentlichen pfarer dahaimbs beuchten, volgendts dessen ain vrkhundt nemen vnd die heylige *communion* an bestimmtem ortt ersuchen, auch vom selben widerumb khundschaft bringen, die iren pfarrhern vnd seelsorgern zu irer widerhaimbkomfft fürlegen.

[1]) *Knöpfler* S. 191; Aktenst. S. 97, 104.

[2]) *Knöpfler* S. 201.

[3]) Ebd. S. 213.

[4]) *Fch. Wimmer,* Vertraul. Briefwechsel des Kardinals Otto Truchseß von Waldburg mit Albrecht V, Augsb. 1851, S. 38 n. 67.

geleitet waren; in der hl. Hostie sahen sie nicht den ganzen Christus[1]).

Aber ohne Schroffheiten ging diese Rückentwicklung leider nicht vor sich. Die Visitation Albrechts von 1572 ist von einer Inquisition kaum zu unterscheiden. Wohl ließen sich viele durch vertrauliche Besprechungen, Predigten und gedruckte Belehrung zum Verzicht auf den Kelch bewegen[2]). Andere aber wurden persönlich vor die Visitatoren geladen, und, wenn sie sich nicht fügten, des Landes verwiesen[3]). Auch die Maßregel, daß bei Besetzung und Vergebung von Stellen, Ämtern und Dienstleistungen und bei Aufnahme von Bürgern, Handwerkern und Lehrjungen die Kalixtiner von amtswegen ebensowenig zugelassen werden durften wie die „Sektischen"[4]), kommt einer Ausweisung derselben gleich. Familien, denen es ihre Mittel erlaubten, zogen es denn auch vor, das Land freiwillig zu verlassen[5]).

Kommuniontage

Einer bayerischen Synode, die im 8. Jahrhundert an einem unbekannten Orte gehalten worden ist[6]), schwebt der wöchentliche Empfang der hl. Kommunion als Ideal vor. So hielten es, sagte man, die Griechen und Römer und selbst die Franken. Statt dessen war man in der Praxis vielfach schon bei der jährlichen Beichte und Kommunion angelangt. Alle Wochen, oder doch wenigstens jeden 3. und 4. Sonntag, so wünschte die Synode, sollte man doch zum Tisch des Herrn hintreten[7]). Man wollte

---

[1]) *Dalheim*, Syn. Salisb. 560.

[2]) Allg. Reichsarchiv München, Bayer. Religionsakten t. IX f. 44; *Knöpfler* S. 215 Anm. 2.

[3]) *Knöpfler* S. 216.

[4]) *Knöpfler* S. 217.

[5]) Bes. in München, ebd. S. 218.

[6]) MG Leg. III 456; vgl. *Hauck*, Kirchengesch. Dtschld. II 437 Anm. 1 (2. A.).

[7]) c. 6: . . . et non sicut pro dolor a multis solet fieri, ut aliquando spatium anni pertransit, quo non percipit suae sacramenta salutis, qui nunquam unam septimanam progredi debuit. At tamen

sich hier also der anderwärts bereits eingebürgerten Sitte[1]), lediglich die hohen Feste als Kommuniontage zu feiern, noch nicht fügen. Ein ausgeprägt fränkischer Zug trat auf einer Synode zu Dingolfing 932 hervor mit dem Wunsche, daß „nach alter Sitte" an den drei auf das Fest des hl. Remigius (1. Oktober) folgenden Tagen im Zusammenhang mit Fasten und Almosengeben auch kommuniziert werde[2]).

Es gelang hier so wenig als anderwärts, den alten Eifer wieder anzufachen. Nachdem dann Innozenz III auf dem 3. Laterankonzil die jährliche Osterkommunion zum Kirchengesetz erhoben und zu einem tatsächlichen Glaubensbekenntnis gemacht hatte, kehrt dieser Kanon in den Synodalakten aller folgenden Jahrhunderte wieder. Auf der Freisinger Synode 1440 u. ö. wurden die, welche nicht kommunizierten, in eine Reihe mit Gehenkten, Enthaupteten und sonstwie Hingerichteten oder mit solchen genannt, die bei sündhaften Geschäften gestorben sind[3]); als Rebellen wurden sie betrachtet und behandelt[4]). In der Gegenreformation half die weltliche Regierung eifrig mit, um in diesem Punkte Gehorsam zu erzwingen[5]).

---

ita vos ammonnemus, ut infra tertiam et quartam dominicam a vobis non neglegatur, cum etiam Graeci et Romani seu et Franci omni dominico communicent.

[1]) Syn. v. Agde 506 c. 18; Tours 813; Chalons-sur-Saone II (813) c. 47: *Hardouin* II 1000; IV 1030, 1040, u. ö.

[2]) MG Leg. III 483: Simili tenore quoque jejunia antiqua renovare decreverunt: litaniam . . ., vigilias . . .; communionem antiquitus constitutam post missam sancti Remigii proximam secundam, tertiam et quartam feriam.

[3]) Ebenso Freising 1480; Mühldorf 1490.

[4]) *Deutinger*, Beiträge zur Geschichte d. Ebt. M.-Freising, N. F. I 107: Mandatum contra rebelles non communicantes u. ö.

[5]) Instruktion Hg. Albrechts V f. d. Räte und Visitatoren im Rentamt Straubing 31. Oktober 1569: St. B. Cod. germ. 1791 2°. f. 20: Da auch ainer oder mer das communicieren lenger als sonsten beim alten christlichen gehorsamb der gebrauch gewest, verschoben haben vnnd sich doch jetzt, auf eingenomen bericht dahin erbieten, das sy wie christenleuten gebürt, sich dazů schickhen wollen, denen soll ain zeit benenet werden, darinen sie demselben irem erbieten nachkhomen, vnd die pfarher sollen nit allein mit allem vleiß darauf achtumb geben,

Tage, an denen alle zur Kommunion zu gehen pflegten, waren im Altertum in Rom der Karfreitag[1]), in Afrika der grüne Donnerstag[2]); erstere Sitte lebte in den aus den Ordines Romani hervorgegangenen Codices noch lange fort, während der Gründonnerstag in Wirklichkeit zum Tag der Generalkommunion wurde. Dagegen hat man in der Pfarrkirche St. Rupert in Regensburg im 15. Jahrhundert am Karfreitag kommuniziert[3]). Anderwärts werden als Kommuniontage hervorgehoben: Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Ostersonntag (Frauenkirche in München)[4]), Weihnachten, Gründonnerstag, Ostern, Pfingsten, Mariä Verkündigung (Ettal)[5]); die Kommunion an M. Verkündigung ließ man in St. Rupert in Regensburg nicht als Osterkommunion gelten[6]).

---

auch die obrigkhait jedes ortts, im fall die volg nit geschehen wurde, umb handhabung annemen, sondern auch die vrkhundt von empfangener communion irer obrigkhait alßobalde zu stellen, von derer sy fürder zu vnser Regierung oder unserer aigen handt vberschickht werden soll. — Ähnl. eine Instr. des geistl. Rates vom 20. Dezember 1608 bei *Manfr. Mayer*, Quellen zur Behördengeschichte Bayerns, Bamberg 1890 S. 117.

[1]) *Duchesne,* Origines du culte chrêt., 4. A., S. 253.

[2]) Ebd. S. 251.

[3]) Kalendarium C. l. m. 14991 f. 5.

[4]) Mon. Boica XIX 508 Urkunde von 1318.

[5]) Ordnung Kaiser Ludwigs für das Stift Ettal, 17. Aug. 1332; Oberb. Archiv XXIII (1863) S. 161 (auch Mon. Boica VII 235 ff; *Holland,* K. Ludwig d. B. u. s. Stift Ettal, München 1860 S. 8 ff): Ez sullen auch ritter und frawen alle jar fümf stund unseres Herren leichnamen empfahen, ze weihnöchtten, an dem antlatz tag, an dem ostertag, ze pfingsten und an unserr frawenstag in der vasten.

[6]) C. l. m. 14991 f. 4: Nemo hoc die ad communionem paschalem admittatur, außer Kranken und Reisenden.

Literaturberichte

A. Übersichten

Monumenta Historica Societatis Jesu a patribus eiusdem Societatis edita[1])

P. *Cecilio Gomez Rodelès*, von 1897 bis 1912 Leiter des großen Unternehmens der spanischen Jesuiten „Monumenta Historica Societatis Jesu“, gibt in vorliegender Schrift einen eingehenden Bericht über den Beginn und den jetzigen Stand der Arbeiten[2]). Schon gleich nach der Zerstreuung der spanischen Jesuitenprovinzen durch die Revolution im Jahre 1868 faßten einige hervorragende Patres den Entschluß, die vielen in den spanischen Archiven zerstreuten Dokumente zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, besonders der ersten Zeiten, zu sammeln und durch den Druck weiteren Kreisen auch außerhalb Spaniens zugänglich zu machen. Vor allem trieb sie die Verehrung für den heiligen Stifter Ignatius von Loyola an, seine Briefe und andere von ihm hinterlassene Schriften der Welt zugänglich zu machen. So entstand im Jahre 1874 der erste Band der „Cartas di San Ignazio“, den der spätere Assistent P. *Juan José de la Torre* in prachtvoller Ausstattung herausgab. Nachdem das Werk einmal begonnen war, wollte man es auch vollenden. Da P. *de la Torre* 1876 zum Provinzial von Castilien ernannt wurde, hatte er die beste Gelegenheit, das von ihm begonnene Unternehmen zu för-

---

[1]) Historia de la publicación „Monumenta historica Societatis Jesu por el P. *Cecilio Gomez Rodeles* de la misma compañia: Recuerdo de primer centenario de su restablecimento por Pio VII. 1814—1914. Matriti 1913. 62 pp. in 8.

[2]) Kurze Zeit nach Ausgabe dieses Berichtes schied der Verfasser am Vorabende vor dem Jubiläumsjahre (31. Dezember 1913) aus diesem Leben. Der Bericht über sein Lebenswerk wird uns daher umso wertvoller.

dern und neue Arbeiter heranzuziehen. Er selbst wendete sich von da an immer mehr dem Studium des Institutes zu, verglich die lateinische Übersetzung der „Constitutiones“ mit dem spanischen Original des heiligen Ignatius, fand nicht unbedeutende Ungenauigkeiten und auch selbst Abweichungen in den von ihm eingesehenen spanischen Handschriften der Constitutiones. Die Frucht dieser Studien und Handschriftenvergleichungen war die kritische Ausgabe des spanischen Urtextes zugleich mit der lateinischen Übersetzung unter dem Titel: „Constitutiones Societatis Jesu latinae et hispanicae cum earum declarationibus. Matriti, typis Aloysii Aguado MDCCCXCII.“, die besonders auch durch ihre wertvollen Beigaben von bisher unbekannten Quellen zur Geschichte der Entstehung der Constitutionen in der ganzen Gesellschaft berechtigtes Aufsehen erregten. Auch konnte man wahrnehmen, daß der Herausgeber in der Behandlung handschriftlicher Texte sichtliche Fortschritte gemacht hatte.

Die Ausgabe der Briefe des heiligen Ignatius war unterdessen fortgesetzt worden und hatte verschiedene junge Gelehrte der castilischen Provinz beschäftigt. Unter andern war 1877 zum ersten Male der Verfasser der vorliegenden Schrift, *Cecilio Gomez Rodeles*, nach Madrid geschickt worden, um bei der Herausgabe der von dem berühmten Aszeten *Ludwig de Ponte* gesammelten Dokumente behilflich zu sein. Er arbeitete mit Eifer und die Vertiefung in diese Studien ließ in ihm einen Plan heranreifen, den er mit seinem Freunde, dem mit der Vollendung der Briefsammlung des hl. Ignatius betrauten P. *José María Vélez*, genauer ausarbeitete, den Plan nämlich zu einer großartigen Quellenausgabe, die alles umfassen sollte, was für die Geschichte der Gesellschaft Jesu unter ihrem Gründer Ignatius von Loyola und die Person des Stifters von Bedeutung ist. *Vélez* hatte schon in frühester Jugend eine große Vorliebe für wissenschaftliche Beschäftigung bekundet, er war jetzt ganz in seinem Elemente und ruhte nicht, bis er die Zustimmung der Oberen zu dem großartigen Unternehmen erhalten hatte. Überzeugt, daß dieses Werk nicht von einer Provinz bewältigt werden könnte, weil in einer Provinz weder die notwendigen Geldmittel, noch hinreichend Arbeitskräfte vorhanden wären, lud er alle vier Provinziale Spaniens zur Teilnahme ein und begeisterte sie so für seinen Plan, daß alle bereitwillig die großen Opfer brachten, die ihnen auferlegt wurden. Als Sitz des kleinen Schriftstellerkollegiums, das sich allmählich zusammenfand, wählte man anfangs eine Residenz in Madrid, Isabel la Católica 12, wo auch der bekannte Forscher P. *Fidelis Fitta* seine auf deutschen und österreichischen Universitäten sehr geschätzten Beiträge zu

dem „Boletín de la Real Academia de la Historia“ verfaßt hat und dem jungen Schriftstellerkolleg nützlich werden konnte. 1896 verlegte man den Sitz der Monumenta aus Gesundheitsrücksichten in das Kolleg Charmatin de la Rosa, wo er auch heute noch sich befindet.

In der ersten Zeit war P. *Vélez* der eigentliche Herausgeber, die übrigen nur Mitarbeiter, bald aber wurde jedem Mitarbeiter seine bestimmte Aufgabe zugewiesen, für die er die Hauptverantwortung trug, wenn auch die Oberleitung noch einen großen Einfluß hatte auf die Gestaltung der Ausgabe. Deshalb sind auch die einzelnen Bände der Monumenta nicht mit dem Namen des betreffenden Herausgebers bezeichnet, sondern erscheinen als die gemeinsame Arbeit der hiefür eingesetzten Schriftstellervereinigung. Außer P. *Vélez* arbeiteten daran P. *Mariano Lecina* von 1894 bis 1912, P. *Friedrich Cervós* von Mai 1895 bis heute, und P. *Vinzenz Agusti* vom Frühjahr 1897 bis 1912. Als P. *Vélez* durch Krankheit gebrochen die Leitung niederlegte, berief der Ordensgeneral *Ludwig Martin* 1897 den Verfasser der vorliegenden Schrift, der inzwischen in Fiesole eine neue Ausgabe des Institutes in drei Bänden vollendet und in verschiedenen ausländischen Archiven Material für die Monumenta gesammelt hatte, nach Madrid und betraute ihn mit der Überwachung der für die Gesellschaft so wichtigen Quellensammlung. Der General Ludwig Martin (1892 bis 1906) interessierte sich auch persönlich für das wichtige Werk. Er selbst erkundigte sich bei namhaften Gelehrten des Ordens, besonders aber bei dem bekannten Präfekten der vatikanischen Bibliothek P. *Franz Ehrle* über die Vorzüge und Mängel der erschienenen Bände und schrieb seine Bemerkungen nach Madrid. Auf diesem Wege wurde die Ausgabe von Jahr zu Jahr vollkommener und steht heute ganz auf der Höhe derartiger Veröffentlichungen. Wenn anfangs P. *Vélez* bei der Herausgabe des Chronicon des P. *Polanco* einzelne Sprachfehler der Handschrift stillschweigend verbesserte, da er glaubte, den Text so herstellen zu müssen, wie ihn Polanco bei nochmaliger Durchsicht hinterlassen haben würde, so ist man in den späteren Bänden von derartigen Änderungen vollständig abgekommen. Wenn die Originale noch vorliegen, sind diese für die Textgestaltung maßgebend. Deshalb sparen die Herausgeber weder Mühe noch Kosten, Urschriften eines jeden Stückes ausfindig zu machen und sie sorgfältig zu kopieren und zu kollationieren. Die Vergleichung geschieht gewöhnlich von zweien, von denen der eine das Original, der andere die Abschrift liest und beide sich gegenseitig unterstützen. Ist kein Original vorhanden sondern nur Abschriften, werden solche zur Grund-

lage genommen, die am zuverlässigsten erscheinen und die Abweichungen der anderen unter dem Strich vermerkt. Auf die Zuverlässigkeit des Textes wird somit große Sorgfalt verwandt. Um bei der Durchsicht der Druckbogen ganz sicher zu sein, hat man seit einigen Jahren auch Photographien zu Hilfe genommen. Alle Texte, deren Originale in oft weit entfernten Archiven zerstreut sind, wurden mit Erlaubnis der Archivbeamten photographiert und die einzelnen Druckbogen auf Grund dieser genauen Lichtbilder von zwei oder manchmal auch mehreren Herausgebern verbessert. Wenn schließlich entweder aus Nachlässigkeit der Setzer oder durch sonst einen Zufall Druckversehen stehen blieben, wurden sie am Schlusse eines jeden Bandes verzeichnet. In der Schreibweise richtete man sich nach den vom Historiker-Kongreß in Frankfurt 1895 beschlossenen Regeln, die auch bei der Ausgabe der Nuntiaturberichte aus Deutschland eingehalten wurden.

Wie die Art und Weise der Herstellung eines zuverlässigen Textes, so verbesserten die Herausgeber auch die ganze Anlage der einzelnen Bände. Welch ein Unterschied zwischen den von der Madrider Akademie herausgegebenen Sammlungen (Coleccion para la historia d'España) und einem Bande der „Monumenta"! Bei der vielbändigen Coleccion keine guten Einleitungen, keine Inhaltsangaben, keine genügenden Inhaltsverzeichnisse, so daß jeder Benützer die einzelnen Dokumente erst durchstudieren muß, um zu finden, was er sucht; bei den Monumenta dagegen eine genaue, nach Absätzen geordnete Inhaltsangabe am Kopfe eines jeden Stückes, dazu wertvolle Einleitungen, die nicht allein über den Bestand der Überlieferung der Texte genauen Aufschluß geben, so daß darüber der Benützer keine neuen Forschungen anzustellen braucht, sondern auch einen Einblick gewähren in die wichtigsten Ergebnisse und den Gehalt der im Bande enthaltenen Briefe und Berichte. Bei der Sammlung der Briefe und Schriften des heiligen Ignatius wird dieses im 12. Bande nachgetragen. Zum Schlusse folgt ein alphabetischer Index.

So kann nicht nur das ungeheuere in diesen Bänden angesammelte Material leicht gesichtet und benützt werden, sondern es werden dem Forscher in der Einleitung auch Fingerzeige gegeben, welchen Wert die neuerschlossene Quelle für seine Arbeit hat. Was die Auswahl der Stücke anbelangt, so kann man sagen, daß es den Herausgebern weniger darum zu tun war, eine Auswahl zu treffen, als vielmehr möglichst vollständig zu sein. Darum haben sie nicht allein in den Archiven Spaniens fleißig geforscht, sondern auch in Portugal, Italien, Frankreich, Belgien, Holland und Deutschland, wo immer sie etwas vermuteten oder in Erfahrung brachten, daß in

ihre Sammlung gehöre. Dazu kamen dann die Mitteilungen, die sie von andern Jesuiten und Gelehrten außerhalb Spaniens erhielten. Weil man auf diesem Wege auch vom hl. Ignatius noch viele neue Briefe und Dokumente fand, beschloß das Kolleg, auch die Cartas de San Ignazio ganz neu zu bearbeiten, zumal die frühere Ausgabe in wissenschaftlicher Beziehung noch zu wünschen übrig ließ. Ein Vergleich beider Ausgaben beweist am besten, welche Fortschritte das Schriftstellerkolleg gemacht hat.

Die Frucht der gewaltigen Arbeit sind bis jetzt im Ganzen siebenundvierzig Bände. Monat für Monat erscheint mit großer Regelmäßigkeit ein ungefähr 160 Seiten starkes Heft, das gleichartiges Material enthält, so daß jedes Heft schließlich mit vier bis sechs oder auch sieben andern Heften gleichen Inhalts zu einem Bande vereinigt werden kann. Wie mannigfaltig und reich der Inhalt der bis jetzt erschienenen Bände ist, kann man aus den Titeln der verschiedenen Abteilungen sehen. Den Anfang machte: „Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco, eiusdem Societatis sacerdote 1491—1556.“ Es ist eine Chronik der Gesellschaft von ihrer Gründung bis zum Tode des heiligen Ignatius, die hauptsächlich aus den in Rom einlaufenden Briefen der Obern der Häuser und Kollegien und anderer hervorragender Patres zusammengesetzt ist. Sie bildete eine Hauptquelle für P. *Nikolaus Orlandino*, der die Geschichte der Gesellschaft bis zum Tode des heiligen Ignatius geschrieben hat, und vermittelt uns den Inhalt vieler sonst verlorengegangener Briefe aus der Zeit des heiligen Stifters. Die Bearbeitung ist etwas ungleich, da Polanco an sein Werk nicht mehr die letzte Hand anlegen konnte. Leider hat es der Herausgeber unterlassen, in den Anmerkungen auf die noch erhaltenen Briefe hinzuweisen. Ein Vergleich mit diesen Briefen, die inzwischen ebenfalls großenteils gedruckt wurden, ist notwendig, um manche Daten sicher feststellen zu können. Die Chronik füllt sechs Bände der Sammlung und erschien in den Jahren 1894—1898, größtenteils bearbeitet nach den Grundsätzen des P. *Vélez*, die aber der Genauigkeit des Inhaltes, auf den es hauptsächlich ankommt, keinen Abbruch tun. Viele noch erhaltene Briefe, welche Polanco seiner Chronik zu Grunde gelegt hat, sind gedruckt in den vier Bänden, der Literae quadrimestres, erschienen in den Jahren 1894—1897 und in den Literae Mixtae, gesammelt in fünf Bänden vom Jahre 1898—1900. Von der neuen Ausgabe der Briefe und Schriften des hl. Ignatius war bereits oben die Rede. Sie erschien unter Leitung des P. *Rodeles* vom Jahre 1904 bis 1913 in zwölf Bänden. An Schönheit des Druckes steht zwar diese zweite Sammlung der

ersten in sechs Bänden nach, aber durch ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit und Genauigkeit überholt sie die frühere so, daß diese fast wertlos ist. Der zwölfte Band ist noch nicht vollendet. Er will die neuen Errungenschaften dieser Sammlung kurz verzeichnen. Die genannten 12 Bände bilden die Series prima der Monumenta Ignatiana, von der series secunda (Exercitia) und tertia (Constitutiones) ist noch nichts erschienen, von der series quarta: „Scripta de sancto Ignatio de Loyola“ nur der erste Band.

Die übrigen Abteilungen der reichhaltigen Sammlung greifen bereits über die Zeit des heiligen Ignatius hinaus und bringen auch Material zur späteren Geschichte der Gesellschaft besonders einiger hervorragender Heiliger. Da sind zunächst zu erwähnen die Briefe des heiligen Franz Xaver, die bisher noch nie in kritischer Ausgabe erschienen sind. Sie bilden den ersten Band der „Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus: Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur eius vita a P. *Alexandro Valignano* S. J. ex India Romam missa.“ 1899 und 1900. Tomus secundus: Scripta varia de S. Francisco Xaverio 1912 und 1913. Ferner: „Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae“, ausgegeben 1903 bis 1905, Bobadillae monumenta begonnen 1913, und Epistolae P. Alphonsi Salmeronis . . . die in Monatsheften vom Jahre 1906 bis 1908 ausgegeben wurden und nun zu zwei Bänden vereinigt sind. Wichtiger als die Briefe Salmerons sind die Briefe des berühmten Konzilsredners Lainez, betitelt: „Monumenta Lainii. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis Societatis Jesu . . .“ von denen bisher drei Bände aus den Jahren 1912 und 1913 vorliegen. Die innere Geschichte der Gesellschaft betreffen die „Epistolae P. Hieronymi Nadal, Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577, nunc primum editae et illustratae a patribus eiusdem Societatis“, bearbeitet in den Jahren 1898—1906 in vier Bänden. Dem heiligen Franz Borgia widmete man fünf Bände mit dem Titel: „Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius“, gedruckt vom Jahre 1894 bis 1911. Für die Schulgeschichte und die Entstehung der Ratio studiorum Societatis Jesu unentbehrlich ist der Band: „Monumenta paedagogica Societatis Jesu, quae primam rationem studiorum anno 1586 editam praecessere“, ausgegeben im Jahre 1901 und 1902, also in einer Zeit, in der die Kritik der Herausgeber ihren Ruf bereits vielfach bewährt hatte. Diese Monumenta paedagogica ergänzen die vier Bände Ratio Studiorum, die von *Pacht-*

ler und *Duhr* in der Sammlung *Kehrbach* herausgegeben wurden. Manche von diesen Dokumenten beziehen sich auch auf österreichische, böhmische und deutsche Anstalten.

Seit etwa zwei Jahren gewann P. *Rodeles* neue Kräfte für das kleine Kolleg. Am 26. September 1911 trat. P. *Ephraem Astudillo* ein, am 18. August 1912 P. *Franz Lipola,* am 9. Oktober 1913 P. *Daniel Restrepo.* Die Oberleitung hat seit 1912 P. *Friederich Cervós.* Neben den Priestern sind auch zwei oder drei Laienbrüder bei den Monumenta tätig. Unter diesen besaß der am 30. April 1908 verstorbene Bruder *Nikolaus Sanchez* im Lesen alter Schriften so große Fertigkeit und Gewandtheit, daß ihn auch hie und da die Priester um Rat fragten.

Die Aufnnhme der Monumenta war in allen Ländern, besonders auch in Deutschland und Österreich eine sehr günstige. Der Verfasser der vorliegenden Schrift stellt einige Urteile zusammen, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Mit warmen Worten begrüßte sie Dr. *Joseph Hansen* in der Historischen Zeitschrift, München 1899, der Wiener Professor der protestantischen Theologie, Dr. *Georg Loesche,* im Theologischen Jahresbericht 1898, Dr. *Walther Köhler* in demselben Berichte 1901 und P. *Bernhard Duhr* in den Stimmen aus Maria-Laach 1898. In großen Universitätsbibliotheken und Staatsbüchereien wurde ihre Anschaffung verlangt, manche wissenschaftliche Vereine und Akademien stehen im Austausch mit der Schriftleitung im Kolleg Chamartin, und anerkannt tüchtige Forscher wie z. B. die Herausgeber des „Concilium Tridentinum" von der Goerresgesellschaft verweisen öfters auf die Monumenta Societatis Jesu. Dr. *Stoecckius* wählte sie zur Grundlage seiner bekannten Forschungen über die Jesuiten. Die Geschichte der katholischen Reformation im sechzehnten Jahrhundert kann nicht geschrieben werden ohne diese Sammlung. Zu wünschen wäre nur, daß die fleißigen Herausgeber öfters von der Methode Gebrauch machen möchten, die *Stieve, Ritter, Mayr* und *Chroust* bei der Ausgabe der Briefe und Akten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges eingehalten haben, damit die Ausgabe nicht allzusehr mit bedeutungslosen Formeln und Redewendungen überlastet wird, die sich oft von Brief zu Brief wiederholen. Je reicher der Inhalt der einzelnen Bände ist, desto mehr wird sich die Monumenta in der wissenschaftlichen Welt einbürgern.

Innsbruck Alois Kröß S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Zweiter Band: **Die Rassen und Völker der Menschheit** von Universitätsprofessor Dr. *Ferdinand Birkner*. Allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H., Berlin-München-Wien 1912/13. 4. VII und 548 S. Mit 32 Tafeln und 565 Textabbildungen.

Der zweite Band dieses großartig angelegten Werkes der Anthropologie geht an die Lösung der drei großen Fragen der Stellung des Menschen in der Natur, der Entwicklung des Menschengeschlechtes im Laufe der Zeiten und der Stellung der menschlichen Rassen zu einander, heran.

Um für diese Untersuchungen die ausreichende Grundlage zu erhalten, gibt B. einen kurzen Abriß der Formbestandteile des menschlichen Körpers, der Ontogenese, Anatomie und Physiologie des Menschen. Dabei wird die Kraniologie oder Schädellehre, welche das wichtigste Fundament der modernen vergleichenden Anthropologie bildet, eingehend erörtert.

Die erste Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur wird im 2. Kapitel „Mensch und Tier" zu beantworten versucht. Die Behandlung dieser aktuellen Frage geschieht in außerordentlich ruhiger Weise. Ist es doch dem Verfasser darum zu tun, von Hypothesen möglichst abzusehen und nur die durch die Entdeckungen und die Fortschritte der modernen Forschungen gewonnenen Tatsachen möglichst objektiv zur Darstellung zu bringen. Als Resultat dieser Untersuchungen ergibt sich, „daß es ein Vergleich des Menschen mit den menschenähnlichen Affen unwahrscheinlich, ja unmöglich erscheinen läßt, daß der Mensch von irgend einem, den jetzt lebenden Affen entsprechenden Typus körperlich abstammen könnte . . . Auch die bis jetzt bekannten fossilen menschenähnlichen Affen können nicht als direkte Vorfahren des Menschen betrachtet werden . . . . Wir kennen bis jetzt kein Wesen aus vergangenen Erdperioden, welches man mit Sicherheit als die Urform des Menschen betrachten könnte." S. 289 und 290.

Das 3. Kapitel, „Die ältesten Reste des Menschen", will die positiven Forschungsergebnisse über die Entwicklung des Menschengeschlechtes im Laufe der Zeiten geben. Die gefundenen Skelette oder Skeletteile der quartären Menschenrassen, darunter der äußerst interessante Schädel von La Chapelle-aux-Saints werden eingehend geschildert und mit modernen Menschen- und Affenskeletten verglichen. Der Schluß lautet: Das gegenwärtige Material von diluvialen Skelettresten ist noch nicht genügend, um die Frage zu lösen, ob die Neandertalrasse eine umbildungsfähige Übergangs-

form zu den modernen Rassen oder in ihren Eigentümlichkeiten nur durch die Umgebung bedingt war und mit dem Aufhören dieser Einflüsse dann als eigene Rasse verschwand.

Ebenso wenig wie die zwei ersten Fragen kann auch die dritte, die Stellung der menschlichen Rassen zu einander, bei dem jetzigen Stande der Forschung endgültig gelöst werden. Das positive Material, das diese Frage betrifft, wird von B. in 2 Kapiteln gegeben, deren erstes die Bevölkerung Europas in Vergangenheit und Gegenwart, das zweite die eingeborene Bevölkerung der deutschen Schutzgebiete behandelt. Das letzte Kapitel des Buches bringt eine Reihe von Versuchen, ein natürliches System der menschlichen Rassen aufzustellen, deren keiner befriedigt. Daraus zieht B. die für den Apologeten wichtige Folgerung, daß die naturgeschichtlichen Untersuchungen die Einheit des Menschengeschlechts viel wahrscheinlicher erscheinen lassen, als das Gegenteil.

Die großen Vorzüge, die schon dem ersten Bande dieses Werkes, den Prof. *Obermaier*, Paris, bearbeitet hat, zuerkannt wurden[1]), weist auch dieser Band auf. Ein Fachmann ist es, der hier von einer der interessantesten Fragen ein dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft entsprechendes Bild entwirft. Dieser Band hat vor dem ersten noch den Vorzug, daß jene Fragen, die augenblicklich ganz außerordentlich interessieren, noch ruhiger und objektiver behandelt werden. Der Theologe muß sich um diese Fragen auch kümmern. Es bleibt ein großes Verdienst der Herausgeber dieses Werkes, daß sie dem Theologen die Gelegenheit bieten, darin das wirkliche Wissen in einer durch Vorurteile oder minder lautere Absichten nicht getrübten Weise dargestellt zu finden.

Auch die Ausstattung dieses Bandes durch entsprechende Bilder steht der des ersten würdig zur Seite.

Lehrbuch der Psychologie von Dr. *Theodor Elsenhans,* o. Professor für Philosophie und Pädagogik an der kgl. technischen Hochschule zu Dresden. Mit 19 Abbildungen. gr. 8. XXIII und 434 S. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. Geb. M 17.—.

Die bedeutende Spezialisierung, die in den letzten Jahrzehnten infolge des stets wachsenden Interesses für psychologische Pro-

[1]) S. diese Zeitschrift XXXVI. Jahrg. 1912 S. 816 ff; dort bot sich Gelegenheit, auf den theologischen Charakter der Frage nach dem Ursprung des Menschenleibes hinzuweisen.

bleme auch in der Psychologie Platz gegriffen hat, machte schon lange das Bedürfnis einer einheitlichen Zusammenfassung aller Forschungsresultate fühlbar, in welcher der Verfasser nicht so sehr selbst forschend als mehr referierend und vielleicht noch ruhig und objektiv beurteilend vorangehe. Prof. *Elsenhans* sucht ein derartiges Buch über Psychologie zu geben, wobei er eine systematische Vollständigkeit in der Darstellung des Seelenlebens anstrebt. Und im gesunden Gegensatz zu einer extrem experimentellen Richtung betont er bereits im Vorwort, daß er für seine Darstellungen nicht nur die Experimente, sondern auch die Beobachtung und Vergleichung menschlichen Seelenlebens unter natürlichen Bedingungen wieder zu ihrem vollen Rechte kommen lassen wolle.

Der Verfasser scheint die schwierige Aufgabe, die er sich gestellt, außerordentlich glücklich und in hohem Grade gelöst zu haben. Sein Buch umfaßt wirklich alle irgendwie wichtigen Fragen der empirischen Seelenlehre. Es orientiert eingehend über Geschichte und Methode der Psychologie, empirisch und theoretisch über die Frage: Körper und Seele; es fehlt nicht eine kurze Darlegung der Psychologie des Kindes, der Massen und der Einwirkung auf andere Menschen. Die Lehre vom Gefühl, ein Lieblingsthema des Verfassers, ist sehr eingehend dargestellt: dennoch dürfte die Behandlung desselben noch gewinnen, wenn der Verfasser die ausgezeichnete Affektenlehre des Aristoteles noch heranzöge; die Psychologie der Denkvorgänge wird etwas kurz abgemacht. Das letzte Kapitel behandelt in aller Kürze die „letzten“ Fragen der Psychologie: Verhältnis der Seele zu Raum und Zeit, Seele und Substanzbegriff, die psychische Kausalität.

Der Inhalt des Buches ist außerordentlich reich; die Behandlung der einzelnen Fragen darf mustergültig genannt werden. In angenehmer Weise werden die wichtigsten empirischen Ergebnisse mit den bedeutendsten Ansichten der Psychologen und zwar nicht nur der Jetztzeit vorgeführt. Bei aller Reichhaltigkeit macht sich nirgends eine Überladung oder Mangel an Verarbeitung geltend. Der Auktor nimmt auch selbst zu den einzelnen Problemen Stellung; und wenngleich man seine Meinung nicht immer teilen wird, so muß anerkannt werden, daß er in sehr ruhiger und sachlicher Weise zu entscheiden sucht; nicht selten betont er, daß dieses oder jenes Problem für eine endgültige Lösung noch zu wenig durchforscht ist.

Die Bemerkung S. 300, daß bei den meisten Scholastikern der Verstand an die Stelle des Willens getreten sei und sie insofern einer intellektualistischen Willenstheorie huldigten, beruht

wohl auf einem Mißverständnis, da kein einziger an der Ursprünglichkeit des Willenserlebnisses zweifelte. Abgesehen von allen anderen Beweisen dafür liegt schon in der Art, wie die Scholastiker in der Theologie allgemein unser Erkennen und Wollen heranzogen, um das Geheimnis der Trinität irgendwie zu veranschaulichen, das sicherste Zeugnis dafür, daß ihnen ein Erkennen und Wollen als die letzten nicht mehr reduzierbaren Arten vernünftiger psychischer Tätigkeit galten.

Den Theologen dürfte es interessieren zu erfahren, welche Stellung *Elsenhans* zu manchen religiösen und metaphysischen Fragen einnimmt. Er findet mit *Schleiermacher* die ursprünglichen Regungen des religiösen Bewußtseins im Gefühlsleben; eine ähnliche Bedeutung weist er den ethischen und Wahrheitsgefühlen zu. Inbezug auf das Verhältnis von Leib und Seele zieht er die Wechselwirkungstheorie als die einzig natürliche der Parallelismustheorie offen vor. Zur Erklärung des unleugbaren Freiheitsbewußtseins nimmt er eine eigene psychische Kausalität an, die die mechanische und biologische überragt und ihre höchste Form eben in der freien Handlung einnimmt. Doch liege die endgültige Entscheidung über das Freiheitsproblem jenseits der Zuständigkeit der psychologischen Forschung. Die Seele ist nicht bloß die Einheit der seelischen Vorgänge, sondern auch der einheitliche Inbegriff psychischer Fähigkeiten und insofern kann sie, wenn wir dabei von allen Analogien der Körperwelt absehen, auch als „Träger" des seelischen Geschehens betrachtet werden. Die Seele braucht nicht ausgedehnt zu sein, auch wenn sie mit verschiedenen Teilen des Nervensystems in Wechselwirkung tritt. Die Unsterblichkeitsfrage liegt jenseits der Psychologie; wird sie bejaht, so fordert sie wohl auch die unendliche Präexistenz der Seele; auch droht sich dann die Unsterblichkeit auf die „Tierseele" auszudehnen.

Es ist bedauerlich, daß der Verfasser bei der allseitigen Orientierung, die er gibt, die aristotelischen und scholastischen Meinungen etwas wenig herangezogen hat. Bei der ruhigen Beurteilung, die er der Meinung anderer angedeihen läßt, hätte er wohl gar manchem beigestimmt und vielleicht auch für einige seiner metaphysischen Bedenken eine Lösung gefunden. Doch der Vorzug des Buches liegt in der genauen und sicheren Orientierung über die Ergebnisse der empirischen Seelenlehre und der Zusammenfassung der Resultate der Einzelforschungen und dadurch kommt es einem wahren Bedürfnis entgegen und wird sich sicher eine weite Verbreitung verschaffen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik von Dr. *Franz Hettinger,* weiland Professor an der Universität Würzburg. Dritte, neu bearbeitete Auflage von Dr. *Simon Weber,* ö. ö. Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br. — Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung 1913 (XVI+860 S.) K 16.80.

Während sich namentlich bei den französischen Apologetikern immer mehr das Bestreben kundgibt, die eigentliche Apologetik von der Fundamentaldogmatik vollständig zu trennen und den Stoff der Apologetik durch die Ausschaltung aller in die Philosophie und in die Dogmatik fallenden Fragen möglichst einheitlich zu gestalten (vgl. ZfkTh. 1913, S. 337 ff), wird in den deutsch geschriebenen Büchern der Apologetik meistens die entgegengesetzte Methode befolgt: neben der apologetischen Beweisführung wird auch dogmatisch vorgegangen, und auch die philosophischen Wahrheiten, so weit sie zur Begründung des Glaubens notwendig sind, behandelt. So in den voriges Jahr erschienenen Lehrbüchern von *Specht* und *Kneib* und in dem großen Werke von *Mausbach-Esser.* Dies ist im großen ganzen auch die Methode der vorliegenden dritten Auflage des geschätzten Lehrbuches der Fundamentaltheologie von *Hettinger.*

Wenngleich der Bearbeiter des Werkes manche, rein philosophischen Thesen (zB. die Darlegung der Erkenntnistheorie) unterdrückte, so blieb neben dem apologetischen Stoffe noch eine Reihe von Fragen, welche entweder in die Philosophie (Geschöpflichkeit der Welt, Gottesbeweise, Geistigkeit der menschlichen Seele, Ontologismus, Traditionalismus) oder in die biblischen Einleitungswissenschaften (Ursprung der Evangelien, synoptische Frage, Johannesevangelium) gehören. Die Beweisführung ist vorwiegend apologetisch, es werden Vernunftbeweise und historische Argumente gebraucht. „Denn wenn auch die Fundamentaltheologie auf gläubigem Standpunkte steht und die gesamte Wahrheit des Glaubens als unfehlbar voraussetzt, so darf sie doch in der apologetischen Argumentation, welche die theoretischen Voraussetzungen des Glaubens erhärtet, nicht mit den Lehren des Glaubens die Voraussetzungen desselben erweisen wollen" (S. 286). Tatsächlich aber wird in dem Buche die dogmatische Beweisführung nicht gänzlich ausgeschaltet: es werden auch Dokumente des kirchlichen Lehramtes angeführt und der Beweis öfter, besonders in dem zweiten Teile, aus Texten geführt, welche nur in der Beleuchtung der Tradition als Glaubensquelle Beweiskraft haben. Somit erscheint auch der Titel Fundamentaltheologie teilweise be-

rechtigt; sonst wäre es passender mit diesem Titel im Gegensatze zur Apologetik denjenigen Teil der dogmatischen Theologie zu benennen, welcher die *praeambula fidei* nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung darlegt.

Obschon schließlich die Auswahl des Stoffes und die anzuwendende Methode dem Ermessen des Schriftstellers überlassen werden muß, so wäre es doch im Interesse der Vereinfachung und größerer Klarheit unserer Disziplin wünschenswert, wenn man in der Apologetik die dogmatische Argumentation ganz ausschalten würde, und die philosophischen, rein dogmatischen und der bibl. Einleitungswissenschaft angehörenden Stücke den betreffenden Fachwissenschaften überlassen würde. In der Apologetik können sie doch nur flüchtig behandelt werden.

Wenn so die Methode des Buches vielleicht nicht alle vollständig befriedigen wird, so wird man dafür in jedem Falle reichlich durch die Fülle des Stoffes und die sehr übersichtliche und erschöpfende Darstellung der einzelnen Fragen entschädigt.

Nach der hergebrachten Weise wird der ganze Beweis der Wahrheit unseres Glaubens in eine *demonstratio christiana* (Der Beweis der christlichen Religion S. 43—410) und eine *demonstratio catholica* (Der Beweis der katholischen Religion, S. 411—860) eingeteilt. Der erste Teil enthält die Abhandlungen über Religion und Offenbarung (43—230), von der christl. Religion (230—365), von den außerchristlichen Religionen (S. 366—410), der zweite Teil handelt von der wahren Kirche Christi (S. 411—605), von der Glaubensregel (S. 605—756), von dem Verlauf der übernatürlichen Erkenntnis (S. 756—860). Dem Abschnitte „über die Glaubensregel" wird der ganze Traktat von den Quellen der Offenbarung eingefügt, der letzte Abschnitt (Von dem Verlaufe der übernatürlichen Erkenntnis) enthält den theologischen Traktat vom Glauben. — Eine ganz strikte Trennung der beiden großen Teile *(demonstratio christiana* und *demonstratio catholica)* ist freilich kaum durchzuführen, so wird zB. bei den Beweisen der Wahrheit der christlichen Offenbarung aus der Reinheit und Heiligkeit der Lehre, aus der wunderbaren Ausbreitung und Erhaltung der christlichen Religion schon die christliche Religion, wie sie sich *in concreto* in der katholischen Kirche vorfindet, genommen.

Die Methode, welche bei der „*demonstratio catholica*" angewendet wird, findet sich S. 593 bei der Besprechung der Frage über das Wesen und die Bedeutung des römischen Primates ausführlicher beschrieben. „Wie in der fundamentaltheologischen Apologetik die kirchliche Verfassung und die in ihr enthaltenen Ämter nur mit geschichtlichen Argumenten bewiesen werden

können, weil es sich um Vernunftbeweise handelt, so kann auch das Wesen und die Bedeutung des römischen Papstes hier nur in dem Umfange zum Gegenstand der Beweisführung gemacht werden, als die päpstliche Gerechtsame mit historischen Argumenten für die Vernunft erweisbar ist. Die kirchenamtlichen Definitionen und Erklärungen, welche im folgenden angeführt werden, sind daher weder im Sinne von geschichtlichen Argumenten für die Vernunft noch im Sinne dogmatischer Beweise, die hier nicht statthaben, vorgetragen, sondern sie dienen auch hier nur zur sachgemäßen Darstellung des im katholischen Glauben gegebenen Gegenstandes, der bewiesen werden soll, und zur Widerlegung der Behauptung, als stritten die einzelnen der zu behandelnden Rechte gegen den überlieferten Glauben."

U. E. dürfte es sich bei diesem Traktate besser empfehlen, zuerst auf apologetischem Wege die Gründung der Kirche als einer mit unfehlbarer Lehrautorität und primatialen Gewalt versehenen Gesellschaft zu beweisen, dann ebenfalls apologetisch auf Grund eines positiven Merkmales, zB. der Apostolizität, oder auch *per exclusionem* darzutun, daß sich diese unfehlbare Lehrerin der göttlichen Wahrheit in der römisch-katholischen Kirche findet. Nach diesem Erweis scheint uns die Aufgabe der Apologetik beendet zu sein, alle anderen Lehren von der Kirche kann man nun dogmatisch, aus den von der unfehlbaren Kirche vorgelegten Offenbarungsquellen und aus ihren Glaubensentscheidungen beweisen. Diese Methode ist umsomehr anzuraten, da sich auf rein historischem Wege viele Thesen von der Kirche, wie der Herausgeber selber bemerkt (S. 686), zB. die Ausdehnung der päpstlichen Gewalt, das Objekt und die Grenzen der kirchlichen Unfehlbarkeit usw. mit Sicherheit nicht erweisen lassen.

In dem letzten Teile (Von dem Verlaufe der übernatürlichen Erkenntnis) finden wir u. a. viele wertvolle Erörterungen über das Wechselverhältnis zwischen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, über den Wert des Glaubens, über die wahre und falsche Freiheit der Wissenschaft usw.; das eigentliche Problem der Analyse des Glaubens wünschten wir jedoch eingehender behandelt, die gediegenen Ausführungen von Kard. *Billot* und P. *Pesch* werden nicht berücksichtigt.

Daß bei dem ungeheuren Stoffe, der zu behandeln war, einige einzelne Behauptungen nicht allgemeine Zustimmung finden werden, daß man hie und da vielleicht eine andere Fassung oder größere Präzision wünschen wird, ist leicht begreiflich.

Es seien uns hier einige Bemerkungen gestattet.

Bei der These von der Notwendigkeit der Offenbarung (S. 147) wäre noch hinzuzufügen, daß die behauptete Notwendigkeit eine disjunktive ist (Gott könnte auch ein anderes Mittel wählen). — Der S. 163 (sub V) angegebene Grund scheint uns nicht bloß eine moralische, sondern eine physische Notwendigkeit zu beweisen. — Daß eine moralische Gewißheit über die Tatsache der Offenbarung genügt, um die Offenbarung gläubig anzunehmen, ist zuzugeben; aber es ist nicht einzusehen, warum sie immer nur eine moralische sein müßte (S. 173). — Bei der Abhandlung über die inneren Kriterien würde man die Erwähnung und ein näheres Eingehen auf die modernen französischen Theorien (*Loisy, Bondel, Laberthonnière*) wünschen. — Bei der Abhandlung über die Wunder wird nach dem Vorgehen der älteren Theologen als Wunder im eigentlichen Sinne nur das *miraculum absolutum* angenommen. Die Schwierigkeit, welche gegen diese Auffassung von manchen neueren Theologen erhoben wird, daß es nämlich praktisch kaum möglich ist, eine Grenze zwischen dem absoluten und relativen Wunder anzugeben, wird nicht beachtet. — Bei dem Zeugnisse des *Flavius Josephus* (S. 273) hätte vielleicht die sog. Interpolation durch Klammern bezeichnet werden können. — Statt des geflügelten Wortes *„sanguis martyrum etc."* (S. 350) wäre es besser, das wörtliche Zitat aus *Tertullian* anzuführen. — Bei den Beweisen aus der heiligen Schrift vermißt man öfter eine genauere Exegese der angeführten Texte und eine bessere Formulierung des Beweises. Oft werden bloß mehrere Texte ohne weitere Erklärung zusammengestellt, darunter manchmal solche, deren Beweiskraft nicht ohne Weiteres klar ist und auch nicht allgemein angenommen wird (vgl. S. 435, 473, 489, 500, 722). — Bei der These von der Notwendigkeit der Kirche müßte die *necessitas medii* eigens bewiesen werden, denn durch die Behauptung, daß sie sich „aus dem alleinigen vollkommenen Vorhandensein der Mittel und Bedingungen zur Heiligung der Menschheit in der Kirche" ergibt, ist sie noch nicht erwiesen, und die angeführten Texte kann man noch immer von der *necessitas praecepti* verstehen. Man wird sie deshalb kaum anders als durch den Beweis, die Taufe, welche als *janua ecclesiae* gilt, sei *necessitate medii* notwendig, erhärten können. — Da nach der (S. 422) gegebenen Definition der Häresie unter *haereticus* im eigentlichen Sinne nur ein formeller Ketzer zu verstehen ist, später aber (S. 443 und 448) ganz richtig behauptet wird, daß auch die *haeretici materiales* zur Gemeinschaft der Kirche nicht gehören können, so müßte bei den Beweisen aus den Texten der Tradition noch näher dargelegt werden, daß sie auch für die materiellen Häretiker Geltung haben. — Die S. 444 angeführte Unterscheidung zwischen *excommunicatio maior* und *minor* ist ohne Bedeutung, wohl aber könnte die andere zwischen

den *excommunicati vitandi* und *tolerati* berücksichtigt werden. — Methodisch scheint es uns verfehlt zu sein, daß die These von der Sichtbarkeit der Kirche erst nach der Frage von der Autorität und den Mitgliedern der Kirche behandelt wird. — Mt 23,3 (S. 484) wird man wohl kaum als Beweis der Unfehlbarkeit der Synagoge nehmen können. — Wenn (S. 486) auch negative Merkmale der Kirche angenommen werden, dann aber (S. 488) gesagt wird, daß das eine ohne das andere nicht sein kann, so ist es offenbar nur von der römisch-katholischen Kirche zu verstehen. — Daß die russische Kirche bis zum 12. Jahrhundert mit Rom in Gemeinschaft blieb (S. 528), ist sehr zu bezweifeln. — Die zwei Fragen, ob der römische Bischof *jure divino* den Primat innehat und ob der Primat für immer und unlösbar mit dem Episkopate der Stadt Rom vereinigt ist (S. 578), scheinen uns nicht identisch zu sein. — Bei der Definition der Inspiration der heil. Schrift (S. 634) wäre das Wort „im Offenbarungsakt" durch ein präziseres zu ersetzen; S. 638 und 640 wird ja ganz richtig bemerkt, daß der Inhalt der inspirierten Schrift dem menschlichen Verfasser nicht notwendig geoffenbart werden muß. — Nicht klar ist uns geworden, was der Hsg. über das Subjekt der kirchlichen Unfehlbarkeit für eine Ansicht hält, nach dem S. 730 Gesagten möchte es scheinen, daß er dem Gesamtepiskopate auch ohne den Papst die Unfehlbarkeit zuschreibt. — Ebenfalls unklar sind die Sätze von der „immanenten Idee Gottes" (S. 95), daß *Suarez* „den inneren Kriterien die erste Stelle anweist" (S. 186), daß eine „apostolische Partikularkirche nur eine echte Tradition haben kann" (S. 679).

Sonst zeigt sich das Buch, welches sich entschieden auf den Standpunkt der traditionellen Apologetik stellt, ohne die neuen Ergebnisse außeracht zu lassen, als durchaus korrekt und ist deshalb ein zuverlässiger Führer für die Theologiestudierenden und die gebildete Laienwelt. Wegen der Fülle des Stoffes und der vielen Zitate wird es zu einem nützlichen Nachschlagewerke und bietet dem Theologieprofessor einen willkommenen Behelf bei den akademischen Vorlesungen. Eine ganze Reihe von Zitaten sind wörtlich im Originaltexte angeführt. Die Arbeit des Bearbeiters, welcher unter anderem sämtliche Zitate nachgeprüft, und dadurch viele Irrungen, Verschreibungen und Ungenauigkeiten der früheren Ausgaben berichtigte, verdient alle Anerkennung. Außer den katholischen Theologen, von welchen allerdings meistens nur die älteren zitiert werden, wird die protest. theologische Litteratur in reichlichem Maße angegeben; von den schismatischen Handbüchern konnte leider nur die alte deutsche Übersetzung des Buches von *Philaret* angeführt werden.

Die übersichtliche Darstellung und die äußere Ausstattung erleichtern die Benützung des Werkes. Besonders zu loben ist es, daß durch die Verschiedenheit des Druckes das Wichtigere von dem weniger Notwendigen geschieden wird. — Auch das dient dem Verlage zu Ehren, daß sich bei der großen Menge der Zitate in dem Buche kaum einige Druckfehler finden (S. 172: S. th. 2,2 qu. 1 statt qu. 2, S. 200: ed. Romae 1743 statt 1783, S. 439: Aërius statt Aëtius, S. 720: Mt 16,18 statt 15,18).

Der Wunsch des verewigten Verfassers, den er bei dem Erscheinen der ersten Auflage aussprach, daß das Buch dazu beitragen möge, den kirchlichen Sinn zu stärken und die Liebe zur heiligen Wissenschaft zu nähren, teilen auch wir, und hoffen, daß diese Bearbeitung den Zweck in einem noch höheren Maße erreichen wird.

Die Autorität und der Protestantismus. Vom Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. *Hermann Jacoby.* Königsberg i. P., F. Beyer, 1912. (24 S.) Die Broschüre — ein Abdruck des am 28. November 1911 auf der Pastoralkonferenz in Königsberg gehaltenen Vortrages — wendet sich gegen die radikale Richtung im Protestantismus und will der immer drohenderen „Gefahr, die Pietät gegen die Autorität zu verletzen“, (S. 24) steuern.

Ihr Inhalt gibt im großen ganzen die prinzipielle Anschauung des positiven Protestantismus über die Bedeutung und den Wert der religiösen Autorität, und es lohnt sich deshalb, näher auf denselben einzugehen.

Wie auf jedem Gebiete, so müsse es auch in der Welt des sittlichen und religiösen Lebens eine Autorität geben. Und wenn auch im Protestantismus der Grundsatz gelte: „Jeder muß seinem Gewissen folgen und ist Gott allein verantwortlich, so bestehen doch auch für den evangelischen Christen relative Autoritäten, nicht neben der göttlichen Autorität, sondern in ihren Dienst gestellt. Es lassen sich vier solche Autoritäten unterscheiden: Die Gemeinschaft, die geschichtliche Überlieferung, das Charisma und das Amt (S. 4—6).

Die christliche Gemeinde sei ein Organismus, den schon Christus in der Jüngergemeinde vorgebildet. Indem der evangelische Christ in dieser Gemeinschaft erzogen wird und später in ihrem gottesdienstlichen Leben und in den Beziehungen zu anderen ihren Gliedern sein inneres Leben stärkt, werde sie für jeden einzelnen zur erziehenden und pflegenden Autorität (S. 7) und zwar komme in der ersten Linie eine solche Autorität der

einzelnen Gemeinde, in zweiter Linie dem Verbande zu (S. 8). Die Gemeinde verliert aber ihre Autorität, sobald sie aufgehört hat, das biblische Evangelium zu vertreten (S. 9).

Die geschichtliche Überlieferung könne nur als Trägerin des Evangeliums Autorität haben (S. 10). Was der heiligen Schrift widerspricht, hat keinen autoritativen Charakter (S. 11). Der Protestantismus schätze also die Dokumente der Überlieferung hoch, aber er behalte sich vor, zu ändern, auszuschalten, einzufügen oder im Sinne der jetzt gewonnenen Erkenntnis des Evangeliums auszulegen (S. 12).

Der Protestantismus erkenne weiter auch die Autorität charismatisch ausgestatteter Persönlichkeiten, d. h. Persönlichkeiten von hoher, geweihter Begabung an; es seien für ihn aber nicht Männer des Gesetzbuches, die die Formen des Glaubens vorschreiben, sondern es sind Zeugen erlebter Wahrheit, Vorbilder des Bekennens, Wegweiser zur Bauarbeit am Reiche Gottes. Als solche werden auf den verschiedenen Gebieten des religiösen Lebens bezeichnet: Luther, Zinzendorf, beide Wesley, Schleiermacher, Fliedner, P. Gerhardt u. a. (S. 13—16).

Endlich besitzt auch das kirchliche Amt, welches sich aus der Notwendigkeit, die Ordnung aufrecht zu erhalten und durch den Druck äußerer Verhältnisse gebildet hat, und später auch rechtliche Form annahm, eine Autorität. Doch verdanken die Amtsträger ihre Autorität nicht der äußeren legitimen Amtsübertragung, sondern dem Inhalte, dessen Verwirklichung sie dienen sollen. Wer mit dem biblischen Evangelium gebrochen hat, könne keine leitende Stellung in der Gemeinde haben, und der Verwalter eines Seelsorgeamtes habe nicht das Recht, in Predigt und Unterricht seine Individualität theologisch auszuleben (S. 16—22).

Das ist kurz der Inhalt der Broschüre. — Eine ganze Reihe von Fragen und ungelösten Problemen drängt sich hier auf. Aus den Ausführungen des Verfs. kann man nicht entscheiden, in welchem Sinne er das Wort Autorität jedesmal nimmt. Die Autorität der Gemeinschaft und der Charismatiker kann jedenfalls nur als Autorität im weiteren Sinne genommen werden: die Autorität des Vorbildes und des moralischen Einflusses. Einer solchen Autorität sich zu fügen, bleibt dem freien Ermessen des Einzelnen überlassen. Doch entstehen die Fragen: „Können die verschiedensten Gemeinden und „Charismatiker“, welche Entgegengesetztes lehren, eine solche Autorität ausüben? Wo ist ein sicheres Kriterium des Charisma? Wer kann es einem ev. Christen verbieten, zB. in einem Pfarrer Jatho, welcher gegen die hergebrachte Auslegung des Wortes Gottes eine neue „Erkenntnis des Evan-

geliums“ vorlegt, wie es seinerzeit Luther getan hat, auch einen Charismatiker zu sehen? — Die Autorität der geschichtlichen Überlieferung und des Amtes könnte als eine Autorität im wahren Sinne aufgefaßt werden, sie soll aber nur eine relative sein, und ihre Berechtigung ganz und gar von der Konformität mit dem reinen Evangelium abhängen. — Ist es also ganz gleich, auf welchem Wege einer ein Amt erreicht, ob legitim oder illegitim, wenn nur der Inhalt seiner Predigt der „reinen Lehre“ entspricht? Woher beweist man die Notwendigkeit oder die Tatsache einer solchen relativen Autorität, wenn alle Texte und Dokumente, welche für ein rechtmäßiges apostolisches unfehlbares Lehramt sprechen, ausgeschaltet oder anders gedeutet werden müssen, um nicht in die katholische Lehre zu verfallen? Wo ist das reine Evangelium? Welche Bücher gehören zu ihm? Wer verbürgt mir seine göttliche Autorität? Ist es unversehrt geblieben? Ist alles im Ev. von gleichem Werte, und wenn nicht, was ist dann wesentlich? Gibt es auch Irrtümer in der Schrift? Wer erklärt im Falle des Zweifels den wahren Sinn des Wortes Gottes? Ist die „jetzt gewonnene Erkenntnis des Evangeliums“ die richtige? Warum soll der Seelsorger nicht das Recht haben, welches dem gewöhnlichen Christen zugestanden wird, sich theologsich auszuleben?“

Solange der orthodoxe Protestantismus diese und ähnliche Fragen nicht befriedigend beantwortet, wird er umsonst gegen den Radikalismus kämpfen. Für einen konsequent Denkenden gibt es nur eine doppelte Möglichkeit: entweder die Anerkennung der rechtmäßigen, apostolischen, unfehlbaren Autorität oder eine vollständige Freiheit in religiösen Sachen.

Zwei Äußerungen des Prof. *Jacoby* sind für uns noch von Interesse. S. 21 wird gesagt, daß auch derjenige, welcher mit dem biblischen Evangelium gebrochen hat, auch ferner in der Gemeinde bleiben kann. Und S. 23 erfahren wir, welche die Fundamentalartikel der evangelischen Lehre sind, auf welche sich der „ältere, ernste Rationalismus“ nicht gewagt hat. Es sind dies: die Persönlichkeit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens, der kategorische Imperativ der Pflicht und das unüberbietbare Vorbild Jesu Christi. —

Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. Von *Constantin Kempf S. J.* Einsiedeln, Benziger u. Co. 1913 (VI+378 S.) K 3.55.

Die Schrift hat zunächst einen apologetischen Zweck. „Wer von den Widersachern der Kirche den Mut hat, ihr fest und vor-

urteilsfrei ins Auge zu schauen, dem werden und müssen die Waffen aus der Hand fallen, und er wird knien und glauben. Denn wer die Kirche wirklich kennt, der muß sie lieben, der wird sie unfehlbar als Gottes Werk erkennen" (S. 1). Der leuchtendste Edelstein der Kirche, eines der sichersten und jedenfalls das populärste und am schnellsten zum Ziele führende Merkmal der Kirche ist die außergewöhnliche Heiligkeit so vieler ihrer Mitglieder. Nun, daß es in der Urkirche, im Mittelalter Heilige gab, wird schon leichter zugegeben, aber wo sind die Heiligen in unseren Zeiten? Diesen Einwand, der gegen die Heiligkeit der Kirche öfter erhoben wird, beantwortet der Verf. dadurch, daß er auf Grund eines einwandfreien Tatsachenmaterials beweist, die katholische Kirche sei in unseren Zeiten noch ebenso fruchtbar an Heiligen, wie sie es ehedem war. — Außer dem apologetischen Zwecke will das Buch auch zur Aufmunterung und Erbauung der Gläubigen dienen, sie sollen „an der entzückenden Schönheit der Heiligkeit der Kirche Geist und Herz laben und an dem erwärmenden Glanze dieses Edelsteines die Liebe und Begeisterung für die Braut Christi neu entfachen" (S. 2).

Um seine obenerwähnte Behauptung zu beweisen, bringt der Verf. in dem Buche in kurzen Skizzen die Lebensbeschreibungen vieler Diener und Dienerinnen Gottes, deren Todestag in das 19. Jahrhundert fällt, und zwar meistens solcher, deren Seligsprechungsprozeß entweder schon vollendet oder doch im Gange ist. Die Hauptquellen sind demnach das im Jahre 1901 von der Ritenkongregation veröffentlichte Verzeichnis sämtlicher Selig- und Heiligsprechungsprozesse (Catalogus et status causarum etc.), dann die „Acta Apostolicae Sedis" und die „Analecta Ecclesiastica".

Nach einer Biographie des heiligmäßigen Papstes Pius IX (S. 11—21) folgen die Lebensbeschreibungen heiliger Bischöfe (22—41), Weltpriester (42—70), Ordensmänner (71—172), Ordensfrauen (173—229), Laien (230—278), und zwar werden hier nur die Bekenner aufgezählt. Den Märtyrern aller Stände und beider Geschlechter ist ein eigener Abschnitt (S. 279—356) gewidmet. Ein doppeltes Verzeichnis aller erwähnten Heiligen, Seligen und heiligmäßigen Personen, das eine nach dem Todesjahre, das andere alphabetisch geordnet, schließt die anmutig geschriebene Arbeit.

Die Zahl der Bekenner beträgt 147, davon gehören 91 dem männlichen und 56 dem weiblichen Geschlechte an. Elf davon sind bis jetzt selig und einer heilig gesprochen. Die Zahl der Märtyrer beträgt viele Tausende, von denen 114 bereits selig gesprochen sind.

Es ist wahrhaft eine herrliche Gabe und ein kostbarer Beitrag zur Apologie der Kirche, den uns der Verf. geliefert hat. Und wenn man noch die besonderen Schwierigkeiten einer solchen Arbeit erwägt — bei einer so großen Zahl von Personen, deren äußere Verhältnisse sich oft ganz gleichen, bei jedem das Charakteristische herausheben und in der Schilderung die Wiederholung und das Einerlei möglichst zu vermeiden — so muß man dem Autor Anerkennung zollen. Wenn Manchem bei dem einem oder dem anderen Heiligen die Lebensskizze doch allzuknapp erscheinen könnte, so möge er bedenken, daß es sich nicht um ausgeführte oder auch nur vollständige Biographien handelt, sondern daß der Verf. vor allem seinen Hauptzweck, den Beweis der Heiligkeit der Kirche vor Augen hatte.

Den doppelten Zweck, den sich das Buch vorgesteckt, erreicht es im vollen Maße. Es ist kein Zweifel, daß sich auch in unserer Zeit in der Kirche dasselbe freudige, begeisterte Martyrium, derselbe glühende Seeleneifer, inniger Gebetsgeist, dieselbe heroische Nächstenliebe, felsenfester Glaube, engelgleiche Keuschheit, königliche Großmut, frohlockende Kreuzesliebe, kindliche Demut und Einfalt, seraphische Gottesliebe, dazu die Wunderkraft und dieselben übernatürlichen Gnadengaben finden wie bei den Heiligen der Vorzeit. Alle Stände sind in der langen Reihe dieser Geistesheroen vertreten, kein Alter fehlt, vom zarten, frischen Knaben bis hinauf zum gebrechlichen Greise. Man muß sich nur darüber wundern, wie es denn nur möglich war, daß gar manche von diesen herrlichen Blumen bis jetzt fast unbekannt geblieben ist. Einen Grund dafür hebt der Verf. hervor. „Das Gute, das in der Welt geschieht, bleibt meistens verborgen. Das Böse tritt viel mehr in die Öffentlichkeit, macht viel mehr von sich reden, ist unverschämt in seinen Forderungen. Die Geschichte weiß uns viel mehr von der Bosheit und Schlechtigkeit der Menschen zu berichten als von guten Werken . . . Viele sind in der Geschichte unsterblich geworden nur deshalb, weil sie schlecht waren. Andere hingegen, die von der Wiege bis zum Grabe heldenhaft für Gott gekämpft, sind spurlos aus der Menschheit Gedächtnis verschwunden“ (S. 7).

Die schöne Schrift wird gewiß dazu beitragen, daß die Gläubigen mit mancher von diesen bis jetzt verborgenen Blüten bekannt und durch ihr Beispiel selber zur Heiligkeit angeeifert werden.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte. Von Dr. *Joseph Hörmann.* L. Auer, Donauwörth, 1913. IV + 300 S.

Über die griechische Laienbeicht, d. i. jenes Sündenbekenntnis, das einzelnen hervorragenden, besonders begnadigten Laienmönchen von anderen Mönchen und Weltleuten häufig abgelegt wurde, besitzen wir bereits eine Monopraphie von *Karl Holl:* „Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum" (Leizpig 1898). Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich an *Holl* sehr eng angeschlossen, nicht bloß in der Gesamtauffassung des Problems, sondern auch in mehr untergeordneten Fragen; auch ist er in seinem Resultate nicht wesentlich über *Holl* hinausgegekommen. Sein Verdienst besteht hauptsächlich darin, daß er, abgesehen von der Einschaltung einer Skizze über das altchristliche Bußwesen, das von seinem Vorgänger in großen Zügen entworfene Bild durch Hinzufügung neuer Einzelzüge mehr ausführte.

Wie *Holl* ist auch H. überzeugt, daß die Sitte der griechischen Laienbeicht ihren Ursprung hauptsächlich zwei Elementen verdanke, nämlich dem enthusiastischen Charakter des griechischen Mönchtums und der eigenartigen Entwickelung des Bußwesens im Orient. Er gliedert daher seine Schrift in drei Teile: 1) „Pneuma": Der sogenannte Enthusiasmus im griechischen Mönchtum (S. 11—80); 2) „Metanoia": Skizzen aus der griechischen Bußgeschichte (S. 83—166); 3) „Pneuma" und „Metanoia": Enthusiasmus und Bußverwaltung (S. 169—296).

Im ersten Teile schildert der Verf. den enthusiastischen Charakter des griechischen Mönchtums bei Antonius und seinen Schülern, in den Lauren von Syrien und Palästina, in den Koinobien des hl. Basilius und bei den Säulenheiligen, dessen allmähliches Zurücktreten und Verschwinden bei dem späteren Mönchtum und endlich die enthusiastische Wertung des Mönchstandes und das Ansehen, das er beim Volke genoß. Bedenkt man aber, daß die Laienmönche sich eine eigentliche Absolutionsgewalt erst zu einer Zeit anmaßten, wo der Enthusiasmus schon längst aus dem Mönchtum gewichen war und die klösterliche Zucht größtenteils stark darniederlag, so gewinnt man den Eindruck, daß H. diesem Teile zu viel Sorgfalt zugewandt und einen zu breiten Raum angewiesen hat.

Auch im zweiten Teile: „Skizzen zur griechischen Bußgeschichte" schweift der Verf. wieder zu weit von seinem Thema ab, indem er zuerst das „altchristliche Bußproblem" behandelt (S. 83—104). Was hat aber Tertullian, was das Edikt des

Kallistus, was die Behandlung der *Lapsi* in Rom und Karthago mit der griechischen Bußgeschichte zu tun? Man empfindet diese Abschweifung umsomehr, als der Verf. hier nichts Neues zu bieten vermag, ja selbst mit den eingehenderen Studien, welche in den letzten Jahren über diesen Gegenstand erschienen sind, in nur oberflächliche Berührung gekommen zu sein scheint.

Mehr zur Sache gehört der Abschnitt: „Übung der Privatbuße im griechischen Mittelalter". (Das Wort „Mittelalter" in der Überschrift S. 109 dürfte wohl ein Druckfehler sein; im Index heißt es richtig: „in der griechischen Kirche"; es handelt sich ja zumeist nur um die Privatbuße zur Zeit der großen Kirchenväter.) Mit der Übung der Privatbuße war es in der griechischen Kirche nach H. jahrhundertelang traurig bestellt. Die kanonische, öffentliche Buße geriet immer mehr in Verfall und wurde immer seltener geübt; für die Privatbuße aber bestand keine feste kirchliche Organisation. Eine Pflicht, nichtkanonische Sünden zu beichten, wurde weder in der Predigt, noch in der kirchlichen Gesetzgebung eingeschärft. Gefördert wurde dieser Zustand teils durch die mangelhafte Unterscheidung zwischen läßlichen und schweren Sünden, teils durch die Lehre von den *remissiones,* d. h. von den verschiedenen Mitteln der Sündennachlassung, unter denen die Beichte vor dem Priester nur als eines neben anderen an sich ausreichenden Mitteln genannt wurde, teils durch die oft ausschließliche Betonung der Beichte vor Gott allein, als deren Herolde besonders Chrysostomus und Ephräm gelten. Aber das Bild, das uns hier entworfen wird, ist zweifelsohne mit zu düsteren Farben gezeichnet. Sehr viele Behauptungen des Verfassers sind nur schwach oder gar nicht quellenmäßig bewiesen und bedürfen daher der Nachprüfung. Ich habe das, was H. von der Bußlehre des hl. Ephräm S. 155—160 sagt, einer genauen Prüfung unterzogen und bin zu dem gegenteiligen Resultat gekommen: Ephräm ist keineswegs jenen beizuzählen, die nur eine *confessio coram Deo* kennen. Es ist nicht wahr, daß er „von keinem Bußsakrament, sondern nur von einer Bußübung redet" (S. 153); noch viel weniger entspricht es der Wahrheit, daß er „die größten Sünden, so ausdrücklich den Mord, vom Bereich der priesterlichen Binde- und Lösegewalt ausnimmt" (S. 156). Wer sich davon überzeugen will, lese den weiter unten folgenden Analektenbeitrag „Zur Bußlehre des hl. Ephräm".

Was Chrysostomus betrifft, so scheint H. den Artikel von *P. Galtier* über Chrysostomus und die Beicht (in Recherches de science religieuse, 1910, S. 209—240 u. 313—350) gar nicht zu kennen; dort wird mit guten Gründen der Nachweis geliefert, daß

der Heilige sowohl in seiner Wirksamkeit zu Konstantinopel, als auch zu Antiochien eine Beichte vor dem Priester kannte, und daß das von ihm oft so stark betonte Bekenntnis der Sünden vor Gott allein das Sündenbekenntnis vor dem Priester nicht nur nicht aus-, sondern manchmal sogar einschließt. H. hat sich übrigens in seinen Äußerungen über Chrysostomus selbst widersprochen. S. 153 ist zu lesen: „Er selbst (Chrysostomus) scheint ein seeleneifriger Bußverwalter voll Obsorge und Milde gewesen zu sein. Es charakterisiert ihn und sein Zeitalter, wenn auf der Eichensynode Bischof Isaacius in seiner Anklageschrift auch dies gegen ihn vorbringt, er mache den Sünder furchtlos, weil er predige: So oft du gesündigt hast, komme zu mir, und ich werde dich heilen." S. 119 aber heißt es von derselben Anklage auf der Eichensynode, man könne daraus nichts beweisen, da auch die anderen 17 Anklagen voll offenkundiger Unterstellungen seien; zudem könne diese Bußeinladung Gott dem Herrn in den Mund gelegt sein und dann bleibe nur eine confessio coram Deo übrig. Der von Sokrates h. e. VI, 21 überlieferte Wortlaut: χιλιάκις μετανοήσας εἴσελθε, mache die Sache um nichts klarer. Derartige Widersprüche ließen sich bei H. noch mehrere nachweisen. Charakteristisch aber für seine Methode ist die Art, wie er in der zuletzt angeführten Stelle die gegen Chrysostomus erhobene Anklage als grundlos und darum jeder Beweiskraft entbehrend abzufertigen sucht. Zufällig wissen wir jedoch aus Sokrates, daß die Beschuldigung eine ganz reelle Grundlage hatte, indem der Heilige in einer Predigt den Sünder aufforderte, auch nach wiederholtem Falle sich an ihn zu wenden und nicht bloß vor Gott Buße zu tun. Der genannte Kirchenhistoriker berichtet uns, Johannes habe im Gegensatz zur kirchlichen Gesetzgebung, welche die Buße nur einmal gewährte, deren Wiederholung gestattet und dadurch bei vielen Anstoß erregt; ja der novatianische Bischof Sisinnius habe aus diesen Worten Veranlassung genommen, eine Schrift gegen ihn zu verfassen, worin er ihn scharf angriff. An dem geschichtlichen Hintergrund der Anklage läßt sich also vernünftigerweise nicht zweifeln, und man kommt an der Tatsache nicht vorbei, daß es damals zu Konstantinopel eine vom Bischofe selbst gespendete kirchliche Buße gab.

Erst auf S. 169 geht H. auf sein eigentliches Thema, die Übung der Laienbeichte im griechischen Mönchtum über. Ohne mich weiter auf jene, nicht gerade wenigen Punkte einzulassen, in denen ich mich mit dem Verf. nicht einverstanden erklären kann, will ich im folgenden nur kurz referieren. H. unterscheidet zwei Perioden in der Ausübung der enthusiastischen

Bußgewalt: von Antonius angefangen bis zum Bilderstreit und vom Bilderstreit bis zum Ausgang des Mittelalters. Nach einer kurzen Darlegung des Unterschiedes zwischen Mönchs- und Kirchenbuße wird das Verhältnis zwischen Beichtvateramt und Charisma erörtert. Wie schon im urchristlichen Bußwesen gewissen Geistträgern, namentlich den Märtyrern und Konfessoren, ein großer Einfluß auf die Bußverwaltung eingeräumt wurde, so wurde auch später vielfach der Geistbesitz grundsätzlich gefordert sowohl zur Sündenvergebung, als auch zur Seelenleitung. Als Beispiele einer charismatischen Bußverwaltung werden verschiedene Vorkommnisse aus dem Leben des Pachomius und Theodor angeführt. Diese Art von Bußverwaltung wird hauptsächlich durch vier Punkte bestimmt: „1) Der geistliche Vater legt das richtige Epitimion auf; dazu hat er die Gabe der Diakrisis. 2) Er nimmt mitunter auch einen Teil der Buße auf sich; man nannte das meistens ἰδιοποιεῖσθαι τὴν ἁμαρτίαν. 3) Er bittet wirksam um Sündenvergebung; diese besondere Gebetskraft hieß Parrhesia. 4) Er erhält in einigen Fällen von Gott die Erkenntnis, daß die Buße angenommen ist. Er kann also die Plerophoria über tatsächliche Sündenvergebung erteilen.“ (S. 204 s). Der geistliche Vater, der auf diese Weise die Sündenvergebung vermittelte, war aber durchaus nicht immer ein Priester (zB. Antonius, Pachomius, Theodor, Johannes von Lykopolis, Abt Hellen). Erst vom 5. Jahrhundert an sind die weitaus größere Anzahl von Trägern berühmter Namen Priestermönche gewesen. Die Kellienpriester, die für die Mönche in der Wüste das Opfer darbrachten und die Eucharistie spendeten, scheinen in der Regel nichts mit der Seelenleitung und Bußverwaltung zu tun gehabt zu haben. Anders verhielt es sich mit den Klöstern nach der Idee des hl. Basilius und des Theodor von Studion; in diesem war der Hegumenos zugleich der geistliche Vater von allen Klosterinsassen und wohl auch in den allermeisten Fällen Priester. Vor dem Bilderstreit kommen zwar zahlreiche Fälle vor, daß Laienmönche in der oben geschilderten Weise ein Sündenbekenntnis entgegennahmen, aber kein Fall, daß sich ein Nichtpriester die Gewalt zugeschrieben hätte, die sakramentale Absolution zu erteilen.

Der erste, von dem uns derartiges berichtet wird, ist Paulus iunior † 946. Systematisch aber verteidigt die Absolutionsgewalt der Laienmönche Symeon, der neue Theologe († ca. 1041) in jenem Briefe, den *Holl* in dem oben erwähnten Werke veröffentlicht hat.

Inzwischen war durch den Bilderstreit die Bußverwaltung fast ausschließlich in die Hände des Mönchtums gekommen und der Patriarch Nikephorus Confessor erteilte allen rechtgläubigen Priestern und Mönchen (H. meint, auch den Laienmönchen) die Gewalt zur Spendung der Buße. Johannes von Antiochien, im 12. Jahrhundert, bestätigt, daß die Mönche durch das Vertrauen des Volkes nach göttlicher Fügung die ausschließlichen Verwalter des Bußsakramentes geworden sind. Gegen diese Vorherrschaft des Mönchtums auf dem Gebiete des Bußwesens erhob sich der Kanonist und Patriarch Theodor Balsamon, indem er betonte, die Mönchspriester könnten nur mit Erlaubnis des Bischofs die Beichten hören; an und für sich sei das Sache des Bischofs. Daß aber um diese Zeit auch noch Laienmönche die Absolution erteilten, ergibt sich aus einer Anfrage des Patriarchen Markus von Alexandrien sowie aus einer Äußerung des Nikephorus Chartophylax aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Mit dem Erzbischof Symeon von Thessalonike schließt endlich die ganze Entwicklung ab; er fordert für die Verwaltung des Bußsakramentes unbedingt den priesterlichen Charakter. Für Priestermönche sei zum Beichthören die Vollmacht des Bischofs notwendig; Laien dürften nur im Notfall das Sündenbekenntnis anhören, aber in keiner Weise es wagen, selbst die Absolution zu erteilen.

Am Schlusse deutet H. noch verschiedene Probleme an, die einer weiteren Nachforschung bedürften, wie zB. der Fortschritt in der Praxis der Privatbuße im Zeitalter des Bilderstreites, der Fortbestand und Verfall der öffentlichen Bußzucht, die Frage, von wann ab die Rekonziliation gleich nach dem Bekenntnis zu erfolgen pflegte. Doch selbst von den Thematen, die er in seiner eigenen Schrift mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt hat, gesteht er ein, daß sie in ihrem Rahmen noch nicht fertig seien. „Um vom altchristlichen Bußproblem zu schweigen, so bedarf gerade das Kapitel über die *Confessio coram Deo* und die Unterscheidung der Sünden noch der Konfrontierung mit einem ausgedehnteren Material, als es der Verfasser erreichen konnte. Wie bei anderen Abschnitten konnten nur Beiträge in Frage kommen. Nur ein Beitrag will ja auch diese ganze Arbeit sein zu einer Aufgabe, die zu groß ist, als daß ein Anfänger ihre Vollendung unternehmen könnte“ (S. 296). H. hat wirklich keine Mühe gespart, um seiner Aufgabe gerecht zu werden, aber das Thema war viel zu weit gesteckt; er ist der Masse des zu durchforschenden und zu sichtenden Materials unterlegen. Eine gründliche, eingehende und erschöpfende Behandlung der griechi-

schen Laienbeicht von ihren ersten Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters würde ein jahrelanges, dornenvolles Studium erheischen. Hätte H. seine Untersuchungen auf ein kleineres und enger begrenztes Gebiet eingeschränkt, dann hätte er eine Arbeit leisten können, die der Wissenschaft vielleicht mehr genützt hätte.

Bibliothèque de Théologie Historique publiée sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris. **L'Édit de Calliste.** Étude sur les origines de la pénitence chrétienne par *A. D'Alès,* professeur à l'Institut Catholique de Paris. Paris, G. Beauchesne 1914. VIII+484 S.

D'Alès hat schon in seinen in den Jahren 1906, bezw. 1907 veröffentlichten Schriften über die Theologie des Tertullian und Hippolyt zur Kontroverse über die Entwicklung der altkirchlichen Buße Stellung genommen. Er war mit *Esser* einer der ersten, die sich gegen die in Deutschland und Frankreich fast zur Alleinherrschaft gelangte Theorie *Funks* aussprachen, derzufolge das Bußedikt des Kallistus eine tiefgreifende Neuerung in der ursprünglichen Bußpraxis herbeigeführt und zum ersten Mal einer Klasse von Kapitalsündern das früher für immer verschlossene Tor der Kirche wieder geöffnet haben soll. Wir besitzen nunmehr eine Geschichte der altchristlichen Bußdisziplin von den Zeiten der Apostel bis zu den letzten Ausläufern des Novatianismus, in welcher die bisher so viel umstrittene Frage, ob die alte Kirche gewissen Klassen von Sündern jede Rekonziliation verweigerte, erschöpfend, übersichtlich und mit vornehmer Ruhe und Objektivität in rein historischer Methode behandelt ist.

Nach einem einleitenden Kapitel (1—11), das den Fragepunkt klarlegt und die verschiedenen Ansichten in ihren Grundlinien kurz darstellt, erbringt der Verf. im 2. Kapitel (12—51) aus der hl. Schrift den Nachweis, daß Christus seiner Kirche die Vollmacht verliehen hat, alle Sünden der Gläubigen nachzulassen, und zeigt ausführlich, daß alle jene Stellen, auf welche sich die Leugner jener Gewalt berufen, auf einer falschen Interpretation beruhen. Ebenso bezeugt sowohl die Lehre als die Praxis der Apostel, daß man die Sünden der Christen durchaus nicht für unvergebbar hielt.

Der Verf. geht dann im 3. Kapitel (52—113) zur Bußlehre des *Hermas* über. Um die Behandlung dieser äußerst schwierigen Partie hat er sich ein großes Verdienst erworben, indem es ihm gelungen ist, durch Aufdeckung völlig neuer Gesichtspunkte eine

überraschende Klarheit in die scheinbar verworrenen und so verschiedenartig gedeuteten Äußerungen dieses Schriftstellers zu bringen. So zeigt er, daß jene, die nach Vis. III, 5,5 und 7,6 wegen verspäteter Buße nicht mehr in den Turm der Kirche gelangen können, sondern an einem „niedrigeren Orte“ bleiben müssen, nicht getaufte Sünder, sondern vielmehr Katechumenen sind, die wegen schuldbaren Zögerns nicht mehr vor dem bald hereinbrechenden Weltende die Taufe empfangen können. Die Stelle bietet also keine Schwierigkeit gegen den Erfolg der Buße nach der Taufe.

Ganz originell und m. E, zutreffend ist die Erklärung von Mand. IV, 3. Die bisher allgemein übliche Auffassung, als hätten zu Hermas Zeiten in Rom zwei entgegengesetzte Richtungen oder Schulen geherrscht, von denen die eine, vertreten durch „einige Lehrer“, jede Buße nach der Taufe verwarf, die andere dagegen sich für dieselbe aussprach, wird von *D'Alès* mit guten Gründen zurückgewiesen und gezeigt, daß es sich vielmehr um zwei verschiedene Lehrweisen in der römischen Kirche handelt. Den Katechumenen und Neophyten gegenüber verschwieg man aus pädagogischen Gründen, um sie von jedem Rückfall in die Sünde abzuschrecken, die Möglichkeit einer Buße nach der Taufe, während man den bereits getauften Christen, die das Unglück hatten, ihre Taufunschuld zu verlieren, die Möglichkeit einer nochmaligen, allerdings nur einmal gestatteten Buße verkündete. Daß man in der alten Kirche wirklich den Katechumenen und Neophyten gegenüber die Notwendigkeit, ein sündeloses Leben zu führen, in einer Weise betonte, als ob es fürderhin keine Sündenvergebung mehr gäbe, kann *D'Alès* durch ähnliche Aussprüche von Justin, Tertullian, Origenes, Ambrosius, Pacian und Chrysostomus nachweisen. Ferner hat er es durch eine eingehende lexikographische Untersuchung außer allem Zweifel gesetzt, daß die „κλῆσις μεγάλη καὶ σεμνή“ in Mand. IV, 3,6 nicht der Bußruf des Hirten an die sündige Christenheit, sondern vielmehr die Berufung zum Glauben durch die Taufe ist, und daß es demnach ganz verfehlt ist, von einem außerordentlichen Bußruf des Hirten nach Art eines Jubiläums zu sprechen, nach dessen Verstreichen es keine weitere Buße für die Christen mehr gebe. Daraus folgt von selbst, daß Hermas die einmalige Buße nach der Taufe, die nicht als ein rein privater Akt, sondern als ein kirchliches Institut zu denken ist, bereits vorfand und nicht zum ersten Mal verkündete.

Die Tatsache, daß die nachapostolische Kirche, trotzdem sie von ihren Mitgliedern ein hohes Ideal sittlicher Vollkommenheit forderte, weit davon entfernt war, jede erfolgreiche Buße nach der

Taufe zu leugnen und die verlornen Schäflein für immer aus ihrer Mitte auszuschließen, wird durch das folgende 4. Kapitel (114—135) in ein noch helleres Licht gestellt. Wir vernehmen da der Reihe nach, was die apostolischen Väter, Apologeten und Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts außer Hermas über Buße und Sündenvergebung geschrieben haben: Didache, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp, 2. Korintherbrief, Irenäus, Justin, Tatian, Dionysius von Korinth, Theophilus von Antiochien, Klemens von Alexandrien. Die Stellen aus dem letztgenannten Kirchenschriftsteller ließen sich übrigens noch um ein Bedeutendes vermehren. Außer lehrhaften Aussprüchen sind uns aus jener Zeit auch noch eine Anzahl geschichtlicher Daten überliefert, aus denen wir die damalige Praxis der Kirche einigermaßen beurteilen können.

Den eigentlichen Kernpunkt des Buches bilden die Kapitel 5—8 (136—251). Im 5. Kapitel wird zuerst die der katholischen Periode *Tertullians* angehörende Schrift *De paenitentia* analysiert und dann im einzelnen gezeigt, daß Tertullian, obwohl er das Hauptgewicht auf die Leistung strenger Bußwerke legt, doch den sakramentalen Charakter der Buße und die kirchliche Rekonziliation mit hinreichender Klarheit andeutet, indem er Taufe und Buße auf gleiche Stufe stellt; sie sind ihm gleichsam die zwei Planken des menschlichen Heiles, zwei verschiedene Türen, durch die man in die Kirche eintritt: sie haben dieselbe Wirkung. Die Einteilung der Sünden in vergebbare und unvergebbare ist dem katholischen Tertullian noch unbekannt. Selbst die größten Sünden, wie der Abfall vom Glauben und die Vergehen gegen das 6. Gebot finden durch die *paenitentia secunda* Vergebung; die Vergebung selbst ist durch das Gebet der Kirche vermittelt; sie geschieht durch einen öffentlichen Akt und hat zur Folge, daß der Sünder wieder in seine frühere Stellung eingesetzt wird. Die Annahme, daß Gott allein die Sünden vergebe und die Kirche den einmal ausgeschlossenen Sünder zu lebenslänglicher schwerer Buße verurteile, würde die Äußerungen Tertullians über die Wirkungen der Exomologese geradezu unverständlich machen.

Zu demselben Resultat führt eine unbefangene Würdigung der zweiten Bußschrift Tertullians, *De Pudicitia* (Kap. 6), in der er als Montanist gegen das Bußedikt des Kallistus mit maßlosem Ingrimm polemisiert. Nicht Kallistus hat durch seine Verfügung die bisher bestehende Praxis durchbrochen, vielmehr hat Tertullian, wie er selbst zugesteht, seine früher mit den Katholiken geteilte Ansicht über die kirchliche Sündenvergebung aufgegeben.

Die Einteilung der Sünden in vergebbare und unvergebbare war niemals ein katholisches Lehrstück, sondern ist montanistische Erfindung. Die Katholiken betonen, daß eine Buße ohne Gewährung der kirchlichen Verzeihung unnütz sei, und Tertullian kann dieser Argumentation nur dadurch die Spitze abbrechen, daß er eine Unterscheidung macht zwischen der Vergebung durch Gott allein und der Vergebung durch die kirchlichen Organe. Die Katholiken berufen sich zu ihrer Verteidigung auf alle jene Schriftstellen, aus denen Tertullian als Katholik die Barmherzigkeit Gottes gegen alle Sünder ohne Ausnahme bewiesen hatte, und Tertullian sieht sich gezwungen, seine frühere Bußschrift durch eine geradezu halsbrecherische Exegese fast Satz für Satz zu widerlegen.

Daß Kallistus durch sein Edikt eine radikale Neuerung in der Bußpraxis eingeführt habe, läßt sich auch nicht beweisen aus der Anklage, die *Hippolyt,* Philos. IX, 12 gegen diesen Papst erhebt (Kap. 7). Obschon Tertullian und Hippolyt darin übereinkommen, daß sie Kallistus eine zu große Milde gegen die Unzuchtsünder vorwerfen, so sind doch ihre Anklagen, näher betrachtet, ganz verschieden. Nach Hippolyt ist Kallistus ein Neuerer, nach Tertullian ein Vertreter der konservativen Richtung. Nach Hippolyt gewährt er auch den Mördern Verzeihung, nach Tertullian nur den Unzuchtsündern mit Ausschluß der Mörder. Nach Hippolyt verlangt er von den Sündern keine innere Bekehrung, nach Tertullian verzeiht er nur den *„paenitentia functi"*. Daraus ergibt sich, daß den von persönlicher Gehässigkeit eingegebenen Anschuldigungen Hippolyts kein Glaube beigemessen werden kann.

Aus dem Gesagten läßt sich leicht bestimmen, worin eigentlich die Initiative des *Kallistus* bestand (Kap. 8). Dieser Papst hat die in der römischen Kirche seit Hermas bestehende Praxis, den reuigen Ehebrechern wenigstens einmal die kirchliche Verzeihung zu gewähren, durch sein Edikt nicht erst geschaffen, sondern gegen etwa entstandene Schwankungen energisch betont und ihre Durchführung urgiert. Die wahrscheinliche Veranlassung hiezu gab ihm die nach Cyprian (ep. 55,21) bei einigen Bischöfen Afrikas eingerissene Unsitte, die Ehebrecher von jeder kirchlichen Buße auszuschließen.

Im 9. Kapitel (252—296) weist *D'Alès* die Ansicht jener Gelehrten zurück, die glauben, *Origenes* habe in seiner ersten Periode, von Tertullian und Hippolyt beeinflußt, die Unvergebbarkeit der Kapitalsünden gelehrt und sei erst später auf die Seite des Kallistus getreten. In De or. 28,8. 10 tadelt Origenes nur das unkluge Vorgehen jener Bischöfe, die meinen, auch die Sünden der Unzucht und des Götzendienstes durch ihr Gebet allein, ohne

vorausgegangene öffentliche Buße, nachlassen zu können. Und wenn er an verschiedenen Stellen jede schwere Sünde eines Christen als unvergebbar bezeichnet, so will er damit nur den Gedanken ausdrücken, daß die Umkehr nach einem so tiefen Falle moralisch unmöglich sei. Den Erklärungsversuch *Poschmanns*, Origenes habe nur sagen wollen, die Sünden des Christen würden nicht mehr wie bei der Taufe von Gott aus reiner Gnade erlassen, sondern müßten vielmehr durch eine äquivalente Bußleistung gutgemacht werden, verwirft *D'Alès* als zu wenig begründet.

Das 10. Kapitel (297—349) hat zum Gegenstand die Rekonziliation der *Lapsi* zur Zeit der dezischen Verfolgung und liefert den Beweis, daß die Gewährung des Kirchenfriedens an die zum Götzendienst abgefallenen Christen keineswegs als eine Neuerung auf dem Gebiete des Bußwesens empfunden, sondern vielmehr schon vom Beginne der Verfolgung an wenigstens grundsätzlich als etwas ganz Selbstverständliches betrachtet wurde.

Das 11. und letzte Kapitel befaßt sich mit dem Ende des Rigorismus im Bußwesen (350—405). Zuerst wird gezeigt, daß die Mörder nicht erst, wie *Funk* behauptete, im Anfang des 4. Jahrhunderts vonseiten der Kirche Verzeihung fanden, sondern, wie sich aus mehreren Stellen beweisen läßt, schon viel früher, ja schon zur Zeit der Apostel. Dann geht der Verf. über auf die Bußpraxis der orientalischen und abendländischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert und bespricht endlich die Geschichte der letzten Novatianer und ihre Bekämpfung durch die Kirchenväter.

Dem Werke sind noch drei Anhänge beigegeben: 1) Hermas und der hl. Epiphanius (406—408), 2) „Limen Ecclesiae" (409—421), 3) Das private Element in der alten Buße (422—455); von ihnen ist besonders der letzte für die Geschichte der Ohrenbeichte von großer Bedeutung. Die Kirche hat nicht alle Sünder ohne Ausnahme zur öffentlichen Buße mit allen ihr Wesen ausmachenden öffentlichen Übungen angehalten; es gab vielmehr im Altertum auch ein geheimes Bekenntnis der Sünden, geheime Buße, kirchliche Absolution ohne vorausgegangene Buße, ja sogar eine Absolution von solchen, die nach der nur einmal gestatteten öffentlichen Buße rückfällig wurden.

D'Alès hat ein ungeheures Material in seinem Werke verarbeitet, wie sich jeder leicht überzeugen kann, der die fünf sorgfältig gearbeiteten Indices prüft. Seine Studie wird vielleicht nicht den Beifall jener finden, die — aus konfessioneller Voreingenommenheit — glauben, das Sakrament der Buße habe in der alten Kirche nicht bestanden, sondern sei erst ein spätes Produkt einer langen Entwicklung. *D'Alès* leugnet nicht, daß die altkirch-

liche Bußdisziplin im Laufe der Jahrhunderte eine Entwicklung durchgemacht hat; aber diese Entwicklung geschah nach ihm nicht in unvermittelten Sprüngen durch Aufnahme von heterogenen Elementen, sondern nach Art eines Organismus, der aus einem kleinen Keime sich immer reicher entfaltet. Es gereicht mir zu besonderer Freude, konstatieren zu können, daß die vorliegende Studie in allen wesentlichen Punkten mit jenen Forschungsergebnissen übereinstimmt, die ich in dieser Zeitschrift in den Jahrgängen 1907—1909 niedergelegt habe. Möge das Werk, das ich ohne Bedenken unter allen bisher über diesen Gegenstand erschienenen als das bedeutendste erkläre, in weiten Kreisen aufklärend wirken.

Für eine Neubearbeitung, die voraussichtlich in kurzer Zeit notwendig sein wird, möchte ich kurz noch einige Bemerkungen, bezw. Richtigstellungen beifügen.

Es ist zu bedauern, daß der Verf. den sehr gediegenen Artikel von *B. Poschmann*: „Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit" (in dieser Zeitschr. 1913, S. 25—54) nicht gebührend gewürdigt hat. Meines Erachtens sind die Gründe, die P. dafür anführt, daß Cyprian im Anfang der Verfolgung bezüglich der Rekonziliation der Sterbenden unschlüssig war und daher den Besitz eines *libellus pacis* forderte, derartig, daß man sie doch nicht ohne weiteres ablehnen kann, wie es S. 304 A geschieht. P. hat ferner gegen *Rauschen* den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß auf der Synode von 251 beschlossen wurde, die *sacrificati* nicht ausnahmslos erst in der Todesstunde, sondern nach Ablauf einer langen und vollwertigen Buße zu rekonziliieren. *D'Alès* drückt sich über diese Beschlüsse S. 331, 333 u. 339 so unbestimmt aus, daß ich nicht beurteilen kann, ob er *Rauschen* oder *Poschmann* zustimmt. — Der S. 365 besprochene 11. Kanon der Epistula canonica des hl. Gregorius Thaumaturgus wird von der Kritik allgemein als unecht abgelehnt. — Die χειμαζόμενοι im 17. Kanon der Synode von Ancyra sind nicht, wie der Verf. meint, „ceux qui demeurent exposés a toutes les intempéries, donc hors du vestibule de l'église" (S. 370 A. 1), sondern, wie *Funk* (Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I 184 ff) gezeigt hat, Energumenen. — Wohl durch *Rauschen* (Eucharistie und Bußsakrament[2] 217) irregeleitet, hat *D'Alès* auch meinen Namen der Liste jener Autoren beigefügt, die glauben, daß die sakramentale Absolution schon gleich beim Beginne der öffentlichen Buße erteilt wurde (S. 439 A. 2). R. verweist zum Belege hiefür auf ZfkTh 1907, 217 A. 1 (*D'Alès* zitiert fälschlich 207), wo ich behauptete, man müsse aus den Grundsätzen des Origenes über den Nutzen der Buße den zwingenden Rückschluß ziehen, daß Rückfällige zwar Vergebung der Sünden erhielten, aber

nicht mehr zum Gottesdienste zugelassen wurden. Wie man aus diesen Worten die Ansicht herauslesen kann, die sakramentale Absolution habe gleich beim Beginne der öffentlichen Buße stattgefunden, ist mir unerklärlich. Ich habe diese Ansicht weder schriftlich ausgesprochen, noch auch jemals für wahrscheinlich gehalten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Le mouvement théologique du XII[e] siècle. Études, recherches et documents par *J. de Ghellinck S. J.* IX 409 S. Preis 7.50 Frs. (Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique. Librairie V. Lecoffre, éditeur Gabalda) Paris 1914.

Für die Geschichte der Theologie und des Dogmas im Mittelalter bietet das Werk von *J. de Gh.* wohl ein fortan unentbehrliches Hilfsmittel. Im leitenden Text und in den Appendices kommen eine Reihe literarischer Probleme zur Erörterung, die inhaltlich und formell für die theologische Lehre von Bedeutung sind. Den Mittelpunkt der Verhandlungen bilden die „Sentenzen des Petrus Lombardus". Jedes Element, das bei Zusammenstellung dieser Sentenzen tatsächlich Verwendung gefunden hat, wird bei seinem ersten literarischen Auftreten visiert und auf seiner Weiterwanderung begleitet von Beda zu den Schulen der Karolinger, an dem unfruchtbaren zehnten Jahrhuudert vorbei, durch die literarischen Fehden hindurch, welche sich für und wider die Investitur erheben, bis hinein in ein Enchiridion, in Excerpta, in Flores, in canonistische oder theologische Sentenzen, wo es dann von Petrus L. herausgehoben und der neuen Sammlung als Glied eingefügt wird. — Um genetisch klar dieses allmähliche Einmünden der verschiedenen Sentenzen in die Bücher des Petrus L. vorzuführen, mußte vorerst eine Anzahl schwieriger Fragen erledigt werden. So ist es seit *Denifle* strittig, ob die Sentenzen des Gandulph von Bologna dem Petrus L. bereits als Quelle dienten, oder ob umgekehrt der Bolognese vom Lombarden abhängig ist. Neuere Kritiker glaubten Gandulph ein literarisches Vorrecht zuerkennen zu sollen, das ihm Jahrhunderte lang zu Unrecht vorenthalten worden sei. Die Entscheidung fällt unter triftiger Begründung zugunsten des Petrus L. aus; der Prioritätsstreit dürfte somit hier eine endgültige Erledigung gefunden haben. In einem anderen Kapitel wird die gleiche Untersuchung dem Sammelwerk des Johannes Damascenus gegenüber angestellt. Auch dieser griechische Sententiar dringt gerade gegen 1150 in lateinischer Version (Burgundio von Pisa) ins Abendland ein. Auch ihn hat man oft und

mit Übertreibung als den Autor hingestellt, von dem Petrus L. zu der eigenen Sammlung angeregt worden sei. Gewiß ist nun die Arbeit des Petrus L. nur der krönende Abschluß vieler, ihr vorausgehender ähnlicher Sammelwerke; allein aus den Büchern des Johannes Damascenus hat der Lombarde nur sieben Artikel von de fide orthodoxa benützt, und wahrscheinlich während eines kurzen Aufenthaltes in Rom. — Die vielfachen und engen Beziehungen zwischen dem kanonischen Recht und der dogmatischen Disziplin wirkten ferner in charakteristischer Weise auf das Werk des Petrus L. ein; wie auf allen andern Gebieten ist der Sammler in dieser Hinsicht Erbe einer langen Vergangenheit. Daher werden auch Vergleiche zwischen kanonistischer und theologischer Arbeit in einem gesonderten Kapitel vorgelegt. Text und Appendices bieten somit bei Gh. wertvolle Ergebnisse, die zu erfolgreichem Studium der theologischen Lehren notwendig sind und hier zuerst vorgelegt werden.

Eine ganze Reihe von Arbeiten sind über die mittelalterlichen theologischen Studien in den letzten Jahren veröffentlicht worden. *J. de Gh.* bringt selbst S. 370—380 einen bibliographischen Bericht. Vielleicht läßt sich durch Vergleich mit bekannten Büchern[1]),

---

[1]) *Verweyen Dr. J. M.*, Philosophie und Theologie im Mittelalter. Bonn 1911 (I. Patristik; II. Scholastik; III. Thomas v. Aquin). — *Heitz Th.*, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tours à S. Thomas d'Aquin. Paris 1909 (Théologiens dialecticiens: Bérenger de Tours, Roscelin de Compiègne, Pierre Abélard, l'école de Chartres, Pierre Lombard; théologiens mystiques: s. Pierre Damien, s. Anselme de Cantorbéry, Guillaume de Champeaux, s. Bernard de Clairvaux, Hugues et Richard de Saint-Victor), — *Robert G.*, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle. Paris 1909 (I. Les écoles 1. Les principales écoles pendant la première moitié au XIIe siècle. 2. L'organisation scolaire. 3. Manières et méthodes d'enseignement. 4. Le mouvement intellectuel dans les écoles. II. L'enseignement de la théologie. 1. L'enseignement scripturaire. 2. Origine et formation des premières sommes de théologie. 3. Abélard createur de la méthode de la théologie scolastique et introducteur de la „Disputatio“ dans l'enseignement théologique). — Besonders nahe steht das Werk von *de Ghellinck* der scholastischen Methode von *Grabmann,* dessen zwei ersten Bände bislang erschienen sind (I. Von den ersten Anfängen bis zum Beginn des 12. Jahrh. [Anselm]; vgl. *de Ghellinck*, chapitre premier: la préparation théologique du XIIe siècle. II. Die Geschichte im 12. und beginnenden 13. Jahrh. [Entstehung der scho-

welche dieselben Stoffe berühren, am leichtesten die Eigenart des neuen Werkes feststellen. *Robert G.* verfolgt vornehmlich das Schulmäßige im Lehrbetrieb der Theologie; *Heitz* und *Grabmann* durchforschen die gleiche Literatur unter dem konkreten, ideellen Gesichtspunkt: Verhältnis der *ratio* zur *auctoritas.* Durch klares Festhalten an dem Leitgedanken „ratio auctoritas“ wird die Darstellung einheitlich und zusammenhängend. *J. de Gh.* verzichtet vorderhand auf die (auch ihm) interessanter scheinende Entwicklung von philosophischen Ideen oder theologischen Wahrheiten; ein Band, der bereits in Vorbereitung ist, wird sich eingehend damit beschäftigen. Zunächst greift er, wie *G. Robert,* auf das Schulmäßige und Formelle zurück. Mit vollständiger Beherrschung des Gesamtmaterials wählt er sehr geschickt die Sentenzen des Petrus Lombardus als dominierenden Mittelpunkt aus, und weiß in klarer, genetischer Darlegung die schulmäßige theologische Entwicklung in kleine und kleinere Rinnsale zu teilen,

---

lastischen Quästionen und Sentenzenliteratur in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon. Peter Abälard. Hugo von St. Victor. Robert von Melun. Petrus Lombardus. Die Schule von Chartres. Die von Petrus Cantor ausgehende biblisch-moralische Richtung der Theologie. Petrus von Poitiers und die ungedruckten Pariser Summisten um 1200. Vgl. *de Ghellinck,* chapitre II: Le liber Sententiarum de Pierre Lombard et sa place dans l'histoire des recueils théologiques du XIIe siècle. 1. Essais de systématisation, recueils divers de „sententiae“ et de „Flores“. Centres scolaires. 2. Le mouvement abélardien. 3. Les écoles de Paris et Hugues de St. Victor; l'école de Bologne. 4. Pierre Lombard et son oeuvre. 5. Premières luttes et triomphe définitif du „Liber Sententiarum“. Chapitre III: Les „Sententiae“ de Gandulphe de Bologne et les „Libri Sententiarum“ de Pierre Lombard. 1. Comparaison des deux oeuvres. 2. Les „Sententiae“ de Gandulphe ne sont-elles qu' un résumé de celles de Pierre Lombard? 3. Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe et chez Pierre Lombard. 4. La diffusion des oeuvres de Gandulphe. Chapitre IV: L'Entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental. 1. La traduction de Burgundio de Pise et son utilisation par Pierre Lombard. 2. Les autres traductions inédites de Jean Damascène avant 1250. 3. Les premières vicissitudes du „De fide orthodoxa“ en Occident. Chapitre V: Théologie et droit canon au XIe et au XIIe siècle. 1. Communauté des matières. 2. Le dossier patristique des théologiens et les recueils canoniques. 3. L' harmonisation des textes patristiques. 4. Développement des doctrines communes.

bis alle in den kanonistischen und theologischen Summen (Gratian, Petrus Lombardus, Gandulph) ihr Heim gefunden haben. Das mittelalterliche Schulbuch (die Sentenzen des Petrus Lombardus) steht wieder unter den zahlreichen Sammelwerken seiner Zeit für die Darlegungen überall so im Vordergrund, daß das sonst unübersichtliche, gewaltige Material sich in lichter Ordnung vor dem Blicke gruppiert. Ein konkretes Beispiel mag die Verschiedenheit bei *Grabmann* und *de Gh.* näher dartun. Anselm, über den *Bainvel* demnächst eine Monographie herausgibt, wird von *Grabmann* als scholastischer Theolog gefaßt, der in hervorragender Weise sich die *auctoritas* zu eigen macht (d. h. der zB. die augustinische Denkweise so beherrscht, daß er ohne Zitat die tiefsten Gedanken wie selbständige wiedergibt) und dabei der eigenen *ratio* eine große Aufgabe zuweist, ohne ihr Rechtsgebiet zu weit zu stecken. Auch *de Gh.* schildert Anselm; er betont seine Sonderart, die über alles andere in seiner Zeit wie ein hoher Berg herausragt; theologische und kanonistische Sammlungen ziehen an seinem Fuß vorbei und nehmen nichts von ihm auf; auch Petrus Lombardus scheint ihn nicht zu kennen; erst im 13. Jahrhundert ersteht der Riese nach langem literarischen Schlummer in seiner ganzen Größe. Der formelle Gesichtspunkt, den *de Gh.* unentwegt hervorkehrt, behält bei der Möglichkeit, ihn mathematisch genau nachzuprüfen, vor dem ideellen einen großen Vorzug: er zwingt zur Arbeit aus erster Hand und legt all die Anhaltspunkte eingehend vor, die sonst den Forscher oft unbewußt in seinen Urteilen bestimmen; er bietet endlich die sicheren Handhaben, um dogmengeschichtliches Material herauszuheben und richtig zu ordnen. Der Stoff ist dabei so ergiebig, daß die nur scheinbar zahlreichen Abhandlungen längst nicht ausreichen, um das weite, besonders handschriftliche Material auch nur annähernd zu beleuchten. Neben den vielen von *de Gh.* und *Grabmann* angeführten Einzeluntersuchungen sind daher auch schon neue in Arbeit (P. *Devil S. J.* über die Rolle, welche das Sündenbekenntnis bei der Vergebung spielt [vorgesehen für Rev. d'hist. eccl. 1914]; Neuausgabe der Sentenzen des P. Lombardus durch die P. P. Franziskaner von Quaracchi und der des Gandulph durch Prof. *von Walther*). *De Gh.* hat eine ziemliche Anzahl von Problemen, die sich nicht leicht in die Darstellung verweben ließen, als Anhänge[1]) beigegeben. Aus

[1]) Appendices. A propos des sens du mot Theologia. S. 66 bis 67. — Le programme scolaire et le rôle propédeutique des sept Arts. S. 67—70. — La traduction de Denis l'Aréopagite par Hilduin et par Jean Scot. S. 70—72. — La patristique dans les conflits théo-

der klaren und fließenden Gesamtdarstellung sind sie dadurch als Störenfriede entfernt, während der Leser wichtigere Punkte nachher in Muße gesondert nachprüfen kann.

Die formelle Seite der Theologie, welche *de Gh.* in ihrem Entstehen aufgreift, bringt es mit sich, daß von Anfang an bis ins zwölfte Jahrhundert hinein jeder Autor und jedes Werk in seinen literarischen Fernwirkungen geschildert wird. Beda und Anselm sind als Typen einer Periode nebeneinander gestellt. Beda sammelt mühevoll das Erbgut der Vergangenheit, Anselm eröffnet als spekulatives Genie neue Ausblicke; letzterer bleibt, wie bereits gesagt, zunächst unfruchtbar für die Folgezeit, ersterer übt sofort nach seinem Tode den denkbar größten Einfluß aus. — Abälard braucht nicht so stark (wie mit Recht bei *Grabmann*) in seinen Übergriffen zurückgedämmt zu werden; es bietet sein Einfluß auf die Lehrmethode auch bei weisem Maßhalten Stoff genug, und ehe diese formelle Einwirkung bei Petrus L. einmündet, ist sie längst durch Hugo von St. Victor (de sacramentis christianae fidei MSL 176, 173—618) und eine Summa Sententiarum, die wahrscheinlich nicht von Hugo stammt, ins rechte Geleise gebracht. Walafried Strabo lebt mit

---

logiques de l'époque carolingienne. S. 73—74. — Les sept Arts dans les Biographies écclesiastiques du X. siècle. S. 74. — Principaux témoins des succès d'Abélard. S. 169—170. — La devise apologétique: De ea quae est in nobis fide ... rationem reddere parati (I Petr III 15) S. 170—172. — La légende des trois frères: Pierre Lombard, Gratien, Pierre Commestor. S. 172—173. — Pierre Lombard fit-il vers 1148 le voyage de Rome? S. 173—174. — Réminiscences de la dialectique de Victorinus dans les conflits théologiques du XI et du XII siècle. S. 175—177. — Citations du De fi'de orthodoxa, chez Pierre Lombard. S. 240—241. — Le début du traité des Sacraments chez Gandulphe et le Commentaire des psaumes de Pierre Lombard. S. 242—244. — La date de la traduction de Burgundio chez quelques chroniqueurs. S. 274—275. — Le titre de Sententiae, donné au De fide orthodoxa. S. 275—276. — La Glossa de Walafrid Strabon et l'Auctoritas chez Pierre Lombard. S. 346—348. — Le De Paenitentia de Gratien et l'attribution de ce traité à saint Ernest de Zwiefalten. S. 348. — Les premières listes des Docteurs de l'Église en Occident. S. 348—351. — Un épisode dans l'histoire de l'argument patristique. S. 351—355. — Hugues de Saint-Victor et les théologiens canonistes. I. L'Expositio canonis missae, attribuée à Pierre Damien. S. 355—359. II. Hugues de Saint-Victor et la Species quadriformis sacramentorum des canonistes et des théologiens. S. 359—369.

manchem griechischen Zitat bei Petrus L. fort, auch sein literarischer Weg ist von dem des Johannes Damascenus klar geschieden. — Zu Anfang der theologischen Arbeit tauchte die Schwierigkeit auf, daß mehrere Väterstellen über die gleiche theologische Wahrheit verschiedenes aussagten; gleich daneben gruppierten sich die Versuche, den Sinn der Sätze in Harmonie zu einen. Dadurch, daß die Texte später aus ihrer chronologischen Ordnung abgelöst und rein sachlich geordnet wurden, blieben viele sehr verständige Lösungsversuche nicht mehr anwendbar; vielfach gewann auch eine rein dialektische Harmonisierung an Einfluß. Kanonistische Sammlungen entstanden neben theologischen, die gleichen Materien wurden auf beiden Lehrgebieten teilweise ohne klare Sonderung weitergegeben. Erst speiste das kanonische Recht mit seinen Sammelwerken die Theologie (bis Gratian und Petrus Lombardus), dann machte sie Anlehen bei der weit ausholenden theologischen Wissenschaft. Bis ins dreizehnte Jahrhundert hinein bieten beide Disziplinen eine reiche Stoffülle über die Sakramentenlehre, den Primat und angrenzende Doktrinen. Petrus L. benutzte in seinen Sentenzen alle bedeutenden Werke, die bis dahin geschrieben waren. Zwei Hauptmomente, die man seit der Karolingerzeit in ihrer Entwicklung unentwegt verfolgen kann: Pflege des dialektischen Verfahrens und Hochachtung vor den überkommenen Texten charakterisierten auch die Sammelarbeit des Petrus L. und machten sein Werk trotz kurzen und heftigen Widerspruchs bald zum theologischen Lehrbuch des Mittelalters; erst Ende des fünfzehnten Jahrhunderts rückte Thomas von Aquin langsam in seine Stelle ein.

Schon auf Grund dieser formellen Studienresultate verspricht die in Aussicht gestellte Lehrentwicklung durch den Verfasser eine durchaus quellenmäßige Darlegung. Die vielen Arbeiten und Untersuchungen, die *de Gh.* auf demselben Gebiete lieferte, stellen wir zu leichterer Benützung zusammen. Es hat sich besonders die „Catholic Encyclopädia“ für mittelalterliche Autoren seine Dienste erbeten.

Catholic Encyclopädia: B. VII, Monk of Heilsbronn, S. 199'; Henry of Nördlingen, S. 237'; Hermann of Fritzlar, S. 267'; Henry Herp, S. 293". — B. VIII, Ivo of Chartres, S. 257'. — B. IX, Lessius Leonard, S. 192'; Lugo John of, S. 418'. — B. XI, Petau Denis, S. 743'; Peter Cantor, S. 762': Peter Comestor, S. 763'; Peter Lombard, S. 768". — B. XII, Radulph of Rivo, S. 632". — B. XIII, Vincent of Lerins, S. 439". —

Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique, T. V (1912): L'Eucharistie au XII. siècle en Occident, col. 1233—1302.

Revue d'Histoire eccl., Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes. T. X; 1909, 290—302, 720—728: T. XI, 1910, 29—46. Les notes marginales du Liber Sententiarum de Pierre Lombard. XIV, 1913, p. 512—536 et 705—719. — Besprechungen: *Feder A. L., S. J.*, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus. T. VIII, 1907, p. 253 — *Endres J.*, Honorius Augustodunensis. Kempten u. München 1906. T. X, 1909, p. 588—590. — *Heitz Th.*, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger à S. Thomas d'Aquin. Paris 1909. T. X, p. 828—831. — *Gromer G.*, Die Laienbeicht im Mittelalter. T. XI, p. 345—347. — *Schmoll P.*, Die Bußlehre der Frühscholastik. München 1909. p. 97—100. — *Webb Cl., C. J.*, Saresberiensis episc. Carnotensis, Policraticus sive De nugis Curialium et de vestigiis Philosophorum libri VIII. Recognovit et prolegomenis ... auxit Cl. C. J. Webb. Oxford 1909. 2 vol. T. XIII. 1912, p. 108—109. — *Ziesché*, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. Vienne 1911. T. XII. p. 536—537. — *Bilz J.*, Die Trinitätslehre des hl. J. von Damaskus, Paderborn 1909. T. XII. 1911, p. 727—730. — *Wace H.* and *Piercy W. C.*, A dictionary of christian biography and litterature to the end of the sixth century. London 1911. T. XIII, 1912, p. 504—508. — *Pfättisch J. M., O. S. B.*, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Paderborn. T. XIII, 1912, p. 517—519. — *Lehaut A.*, L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin. Paris. T. XIV, 1913, p. 340—342. — *Heurtevent,* Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne. T. XIV, 1913, p. 347—350. — *Grabmann M.*, Geschichte der scholastischen Methode. T. I et II. Freiburg i. Br. 1909 et 1911. T. XIV, 1913, p. 783—789. —

Théologie et droit canon au XI. et au XII. siècle. Études 1911. T. CXXIX, p. 172—193, 486—513. — *De Jongh H.*, L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540). Louvain 1911. Études. T. CXXXI, 1912, p. 855—857. —

Théologie et dogme du IX. au XII. siècle, Studien z. Geschichte der Phil. des M. A. Festgabe zum 60. Geburtstag Clem. Baeumker. Münster 1913. p. 79—99. — *Goodsped*, Index Apologeticus sive clavis Justini . . . et Apologetarum operum, Rev. des Humanités. Bull. bibl. T. XVI, 1913, p. 166—167. — *Puech A.*, Les Apologistes grecs du II. siècle de notre ère. Paris 1912. Rev. des Hum. Bull. bibl. T. XVI. 1913, p. 167—168. — Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne et les „Libri Sententiarum" de Pierre Lombard (établit l'étroite relation qui unit les deux oeuvres du XII. siècle). Rev. néo- scolast. 1909. T. XVI, p. 440—450. — Les „Sententiae" de Gandulphe ne sont-elles qu'un résumé des celles de Pierre Lombard? Rev. néo-scol., novembre 1909. p. 582—599. — Réminiscences de la dialectique de Marius Vic-

torinus dans les conflits théologiques du XI. et du XII. siècle. Rev. néo-scol. T. XVIII, 1911, p. 432—435. — Un catalogue des oeuvres de Hugues de Saint Victor. Rev. néo-scol. T. XX, 1913, p. 226—232. Appendice à la même étude. Ibid. T. XXI (janvier 1914). — Die älteste Erwähnung der Abtei Pásztó in Ungarn. Histor. Jahrbuch, 1913. Bd. 34 S. 824—828. — La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint Victor. Recherches de science religieuse. T. I, 1910, p. 270—289, 384—396. — A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle. Rech. de sc. rel. T. I, 1910, p. 493—497. — A propos du premier emploi du mot „transsubstantiatio": „l'Expositio canonis missae" attribuée à Pierre Damien. Rech. de sc. rel. sept. 1910. A propos de premier emploi du mot „transsubstantiatio". Rech. de sc. rel. T. II, 1911, p. 466—469, 570—572. Note sur le premier emploi du mot „Transsubstantiatio". Rech. de sc. rel. T. III, 1912, p. 255—259. Un épisode dans l'histoire de l'argument patristique. Rech. de sc. rel. nov. 1913. La „Somme théologique" d'Ètienne Langton. Rech. de sc. rel. mai—juin 1913. — Mediaeval Theology a few notes on its early History. The American cath. Quarterly Review. T. XXXIII, 1908, p. 534—564. — The sentences of Anselm of Laon in the modification of theology during the XII th century. Irish Theological Quarterly. T. VI, 1911, p. 427—441. — Theological literature during the investiture struggle. Irish Theol. Quart. T. VII, 1912, p. 313—341. — The Book of Sentences. The Dublin Review, Jan. 1910. — Les premières listes des „Docteurs de l'Église" en Occident. Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. T. II, 1912, p. 132—134. — La „Species quadriformis sacramentorum" des canonistes du XII. siècle et Hugues de S. Victor. Rev. des sciences phil. et theol. T. VI, 1912, p. 527—537. — Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle. Citations du „De fide orthodoxa" chez Pierre Lombard. Rev. des Quest. hist. 1910, p. 149—160. — La littérature polémique pendant la querelle des investitures. Rev. des Quest. hist. 1913, Janvier, p. 71—89. — Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard. Bull. de litt. eccl. 1910, p. 278—285. — La diffusion des oeuvres de Gandulphe de Bologne au moyen-âge. Rev. Bénédictine. T. XXVII, 1910, p. 386—399. — La Reviviscence des péchés à l'époque de Gandulphe et de Pierre Lombard. Nouvelle revue théologique. T. 41, p. 400—409. — L'entrée de Jean Damascène dans le monde littéraire occidental. Byzantinische Zeitschrift. T. 21, 1912, p. 448—457. — Catalogue des oeuvres de Hug. S. Victor. Rev. Néo-scolastique. T. 21. 1914, p. 88.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Weidenauer Studien. Herausgegeben in Verbindung mit der Leo-Gesellschaft von den Professoren des f. b. Priesterseminares in Weidenau (Österr.-Schlesien). 4. Band. Wien 1911[1]). S. 369.

Der vorliegende 4. Band der „Weidenauer Studien“ setzt sich aus 6 Beiträgen zusammen, welche Fragen verschiedener theologischer Disziplinen, vor allem der Dogmatik, Dogmengeschichte und Bibelwissenschaft behandeln. Im folgenden Referate ist aus praktischen Rücksichten die Reihenfolge der Beiträge beibehalten worden, wie sie sich im Buche selbst findet.

1. Die Davidische Abkunft der Mutter Jesu. I. Teil. Eine biblisch-patristische Untersuchung von Prof. Dr. *Jos. Fischer*. S. 4—115.

Fast ein Drittel des ganzen Bandes beansprucht diese erste Studie, von welcher bis jetzt der erste Teil, die Untersuchung der patristischen Zeugnisse, vorliegt. Nach den einleitenden Bemerkungen über die Bedeutung der Frage und die Methode ihrer Behandlung bespricht F. in 5 Kapiteln die Zeugnisse der apokryphen Literatur und der apostolischen Väter, dann die Bezeugung in der griechischen und syrischen Literatur des 2. bis 4. Jahrhunderts, ferner die Bezeugung in der lateinischen Literatur des 2. bis 5. Jahrhunderts, endlich noch einige spätere Zeugnisse (bis zum 12. Jahrhundert herab), um dann in einem 6. Kapitel rekapitulierend die gewonnenen Resultate zusammenzufassen. Die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung für die davidische Abkunft der Mutter Jesu sind in dieser, teilweise etwas breit angelegten Untersuchung wohl fast vollständig zusammengetragen; auch die Bekämpfung dieser Meinung von seiten häretischer und christenfeindlicher Kreise findet gebührende Berücksichtigung und Widerlegung. Daß F. wiederholt sich mit *Th. Zahn* u. a. auseinandersetzen muß, ist klar. Die doch wohl nur protestantischen Vorurteilen entspringende Behauptung *Zahns*, daß „die Fabel von der davidischen Abkunft der Maria“[2]) zuerst durch das Protevangelium Jacobi vertreten und in die weitesten kirchlichen Kreise gebracht wurde, ist von Prof. *Fischer* in das rechte Licht gerückt. Solche Äußerungen zeigen auch, daß die vorliegenden eingehenden Untersuchungen der kirchlichen Zeugnisse keineswegs überflüssig waren. Der 2. Teil wird die ntl. Stellen behandeln, welche für die Lehre von der

---

[1]) Bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingegangen Mai 1913. Vgl. Literarischer Anzeiger 1913 Nr. 136 vom 10. Juni S. 29*.

[2]) Siehe *Th. Zahn*, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI (1900) S. 328, Anm. 2; vgl. I (1881) S. 265—66.

davidischen Abstammung der Mutter des Herrn in Betracht kommen. Der Referent sieht dieser Untersuchung mit Interesse entgegen, speziell der Erklärung des Verfassers von Lk 3,23, bezw. seiner Stellungnahme zu den Ansichten von *Vogt* und *Heer*.

2. Wo lag der Berg Sinai? 2. Teil. Von Prof. Dr. *Karl Miketta.* S. 117—145.

Der erste Teil dieser Abhandlung erschien im 3. Bande der Weidenauer Studien S. 77—123. Die Abhandlung von Professor *Miketta* bietet viel mehr, als die Überschrift erwarten läßt. Weiter ausgreifend erörtert nämlich M. ziemlich ausführlich die zeitlichen und räumlichen Vorbedingungen der Sinaiwanderung Israels (III S. 90—112) und zieht in diesem Abschnitt auch die Frage über die Zahl der auf dem Wüstenmarsche befindlichen Israeliten in den den Kreis seiner Untersuchung. M. lehnt zwar die von *Hummelauer* (Com. in Num. p. 226) vorgeschlagene Lösung ab, daß irgend ein *„scriba inepte pius“* die ursprünglichen Zahlen mit hundert multipliziert habe; diesem „Radikalmittel“ stehen nach ihm namentlich die detaillierten Angaben Num. 3 und 4 und die Zahlenangaben der Erstgeborenen entgegen. Ablehnung erfährt dann auch die bekannte von dem englischen Ägyptologen *Flinders Petrie* (Researches in Sinai. London 1906, 194—215; Egypt and Israel, 40—47) aufgestellte „'Elef-Hypothese“. Sie ist *Miketta* angesichts der nicht annehmbaren Erklärung des Wortes 'Elef = Gruppe, Familie und anderer dieser Lösung entgegenstehenden Schwierigkeiten „nichts mehr als ein geistreicher Einfall“ (III S. 197). Doch versucht es M. mit einer neuen Lösung. Der Schlüssel zum Verständnisse der Zahlen ist nach ihm bei den alten Rechnungssystemen, speziell dem babylonischen Sexagesimalsystem, zu suchen. „Rechnet man nach diesem Sexagesimalsystem und ersetzt man die Tausende durch die Zahl 60, so würden wir für Israel etwa 36.000 wehrhafte Männer und eine Gesamtkopfzahl von 100.000 bis 120.000 herausrechnen“ (III S. 109). Ob aber dieser neue Lösungsversuch sich durchsetzen wird und ob der Verfasser, wie er hofft (S. 110), die Bedenken, welche *Hetzenauer* (Theologia biblica I S. 87—89) und *Flunk* (Zk Th XXXIII [1909] S. 337/8) gegen die Versuche, die hohen Zahlen herabzusetzen, vorgebracht haben, als gegenstandslos erwiesen hat, erscheint wohl noch fraglich. Nur e i n e Schwierigkeit sei hier angeführt. Gegen *Hummelauer* hat *M. J. Lagrange* (R. B. VIII [1899] p. 612) auf die 24.000 Israeliten verwiesen, welche nach Num. 25,9 zur Strafe für ihre schändliche Unzucht durch das Schwert und die Pest umkamen,

und auf welche sich der Apostel Paulus (1 Kor 10.8)[1]) als abschreckendes Beispiel gegen das Laster der Unzucht beruft. *Lagrange* hat im Hinblick auf die Stelle 1 Kor 10,8 die Frage gestellt: „Pourra-t-on dire qu'il (Saint Paul) cite son texte sans le garantir le moins du monde?" Wie stimmen nun also diese 24.000 nach Num 25,9 = 1 Kor 10,8 umgekommenen Israeliten zu den von M. angenommenen 36.000 wehrhaften Männern? Wohl ist es wahr, daß die überlieferten Zahlenangaben den Exegeten nicht geringe Schwierigkeit bereiten und es wäre verfehlt, diese Schwierigkeiten sich zu verhehlen. Aber die bisherigen Versuche, mit welchen man die Zahlen verringern zu können glaubte, haben eine allseits befriedigende Lösung nicht ergeben. Kann nun auch der unterzeichnete Referent dem eben erwähnten Lösungsversuche des Verfassers nicht ohne weiters zustimmen, so doch den Ergebnissen der Untersuchung über die Lage des Berges Sinai. Diese Untersuchungen sind mit Geschick und Sachkenntnis geführt; die traditionelle Ansicht ist gut begründet.

3. Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. Von Dr. *Ziesché*, Privatdozent in Breslau. S. 147—226.

Wilhelm von Auvergne, † 1249 als Bischof von Paris, früher Lehrer an der Sorbonne, verfaßte, wahrscheinlich vor 1215, eine Schrift „De sacramentis in generali" und außerdem einen eigenen Traktat: „De paenitentia". Seine Darstellungsweise ist noch nicht streng scholastisch, sondern mehr populär, lebendig und packend, mit vielen Widerholungen und Abschweifungen. Seine Methode ist apologetisch-spekulativ; er will die kirchliche Lehre nicht positiv aus den Quellen beweisen, sondern, soweit es der Gegenstand zuläßt, vernünftig begründen. Z. hat den dogmatischen Gehalt seiner Sakramentenlehre kurz, aber mit großer Sorgfalt zusammengestellt. W.s Lehre ist zwar im allgemeinen streng kirchlich; in manchen Fragen jedoch versteigt er sich zu Behauptungen, die dem Dogma nicht gerecht werden. So vertritt er in der Frage über die Wirkweise der Sakramente einen reinen Okkasionalismus; die Setzung des äußeren sakramentalen Zeichens ist nur Vorbedingung der Gnade, aber in keiner Weise, weder unmittelbar noch mittelbar, deren bewirkende Ursache; die sakramentale Handlung, im Auftrage der Kirche vollbracht, ist nur eine Bitte der Kirche, welche Gott bewegt, seinerseits ganz allein im Herzen des Empfängers die Gnade hervorzubringen. Infolge dessen unterscheiden sich nach ihm Sakramente und Sakramentalien nicht hinsichtlich ihrer

---

[1]) Vgl. hiezu die Kommentare von *Cornely* p. 280; *Gutjahr* S. 258—59; *A Schaefer* S. 191.

Wirkweise, sondern nur dadurch, daß die ersteren die Menschen in ihren wesentlichen Beziehungen zu Gott heiligen, die letzteren dagegen die Wirkungen der Sakramente unterstützen und vervollkommnen.

Die Sakramente sind nach W. alle von Gott eingesetzt; aber gleichwohl scheint er der Kirche eine ziemlich weitgehende Befugnis in der näheren Entfaltung derselben zuzuschreiben. So sind nach ihm die *ordines minores,* welche er zum Sakramente des Ordo rechnet, durch die Frömmigkeit der jungen Kirche eingeführt worden. Den sakramentalen Charakter betont er nur bei der Taufe und Priesterweihe; doch meint Z., es lasse sich daraus nicht folgern, daß er deswegen die Firmung für wiederholbar gehalten und den Firmungscharakter nicht gekannt habe. Den Taufcharakter hält er für absolut unverlierbar, nicht aber den priesterlichen Charakter; vielmehr könnte die Kirche bei der Deposition, wenn sie wollte, den priesterlichen Charakter vollständig tilgen und es wäre zu wünschen, daß sie es hie und da wirklich täte.

Von der letzten Ölung glaubt W., daß sie ursprünglich mehr zur Heilung der körperlichan Leiden eingesetzt gewesen sei. Von den hl. Weihen betrachtet er Tonsur und Bischofsweihe nur als Sakramentalien, während dagegen die sieben *ordines* Sakramente sind. Zweck der Ehe ist, die infolge der Erbsünde mit dem Zeugungsakt verbundene böse und darum nicht natürliche sinnliche Lust zu mäßigen und der Herrschaft der Vernunft einigermaßen zu unterwerfen. Wo auf eine Nachkommenschaft nicht mehr gehofft werden kann, muß der eheliche Akt unterbleiben. Die Ehe ist wesentlich monogam und unauflösbar: doch könnte die Kirche im Falle des Ehebruches des einen Teiles die Ehe auflösen, wenn sie auch aus praktischen Gründen auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet. Ein Sakrament wird die Ehe erst durch den Segen der Kirche; darum sind die klandestinen Ehen zwar natürlich gültig, aber nicht sakramental.

Kontrition und Attrition unterscheiden sich nicht durch ihre Motive, sondern durch den größeren oder geringeren Grad der Intensität. Auch bei der Attrition muß irgendwelche Rückkehr zur Liebe Gottes vorhanden sein, da eine Reue aus bloßer knechtischer Furcht nichts nützt. Das Sakrament der Buße verleiht der unvollkommenen Reue durch übernatürliche Hilfe die Kraft der Rechtfertigung. Der Beichtvater ist nicht bloß Spender des Sakramentes, sondern zugleich auch Seelenarzt und kluger Berater. Wenn kein kluger Priester da wäre, dürfte man auch bei einem Diakon beichten, um seinen Rat zu hören: die Lossprechung aber müßte man in jedem Falle vom Priester empfangen. Die vom

Beichtvater *bona fide* auferlegte Buße ist, wenn sie im rechten Geiste und genau verrichtet wird, immer genügend, so daß keine rein vindikative Strafe mehr zum Abbüßen zurückbleibt; darum übersteigt die sakramentale Genugtuung weit an Wert die an sich vielleicht schwereren klösterlichen oder gerichtlichen Strafen. W. kennt auch die Ablässe und verteidigt sie; aber vom *thesaurus ecclesiae* hat er einen noch sehr unvollkommenen Begriff. — Wie man aus dem Mitgeteilten ersieht, weicht W.s Auffassung von den Sakramenten doch in ziemlich vielen Punkten nicht bloß von den jetzigen theologischen Anschauungen, sondern auch von der durch das Konzil von Trient fixierten kirchlichen Lehre ab.

4. Kannten die Theologen des XVI. Jahrhunderts den amor initialis? Von Prof. *Aug. Arndt S. J.* S. 227—270.

Jene Theologen, die zur Rechtfertigung des Sünders durch das Sakrament der Taufe oder der Buße eine aus einem *amor initialis* hervorgehende Reue für notwendig erachten, berufen sich bekanntlich mit Vorliebe auf s. 6 c. 6 des Konzils von Trient. Dort wird nämlich nach den zur Rechtfertigung vorbereitenden Akten des Glaubens, der Furcht und der Hoffnung auch die Liebe angeführt: „Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt." Daß aber die zur Rechtfertigung durch die Taufe notwendige Reue aus diesem *amor initialis* hervorgehen muß, ergibt sich nach der Meinung jener Theologen daraus, daß das Konzil nach den angeführten Worten sogleich fortfährt: „ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet." Verlangt aber das Konzil zur Rechtfertigung der Erwachsenen durch die Taufe eine Liebesreue, dann gilt das Gleiche in bezug auf die Rechtfertigung durch das Bußsakrament.

A. will nun zeigen, daß der *amor initialis* den Theologen des 16. Jahrhunderts, die entweder während des Konzils oder nach demselben geschrieben haben, gänzlich unbekannt war. Zu diesem Behufe untersucht er zuerst die Worte des Konzils selbst. Sowohl die Entstehungsgeschichte des 6. Kapitels als auch die Stelle, welche es in der Lehre von der Rechtfertigung einnimmt, beweist, daß es durchaus nicht in der Absicht des Konzils lag, zu definieren, welche Disposition der Erwachsene zum Empfang des Taufsakramentes mitbringen muß; vielmehr wollte die Kirchenversammlung nur von den Dispositionen zur Rechtfertigung im allgemeinen handeln, ohne zu entscheiden, welche Akte zur Rechtfertigung im Sakramente und welche zur Rechtfertigung ohne Sakrament erforderlich sind.

Aber bezeichnet denn das Konzil nicht den aus Liebe zu Gott erweckten Haß der Sünde als jene Buße, *„quam ante baptistum agi oportet?“* A. gibt zu, daß hier wirklich von einer aus dem Motiv der Liebe stammenden Buße die Rede ist, und sieht sich infolgedessen zu der wohl kaum möglichen Auslegung gezwungen, daß die Buße, die nach den Worten des Konzils der Taufe vorangehen muß, nicht jene ist, die zum Empfange der Taufe gefordert wird, sondern vielmehr jene, die notwendig ist zur Rechtfertigung ohne Taufe. Viel einfacher und natürlicher ist die schon von *Dominicus Soto* und *Gregor von Valentia* gegebene Erklärung, das Konzil rede hier nicht von einem Hasse der Sünde aus einem ganz bestimmten Motiv der Liebe zu Gott, sondern ganz unbestimmt von irgend einem Hasse derselben: *„per odium aliquod“*, wobei das Motiv absichtlich unbestimmt gelassen wird. Demgemäß ist dann das *„propterea“* nicht auf die Liebe allein, sondern auf die ganze Reihe der früher erwähnten vorbereitenden Akte *in confuso* zu beziehen. (Vgl. *D. Palmieri,* Tractatus de Paenitentia², Prati 1896 p. 373—375).

Daß der römische Katechismus, indem er die Worte des Tridentinums erklärt, nicht von einem *amor initialis* spricht, ist klar, da er dieselben also umschreibt: „caritate corda nostra accenduntur“. Von sehr großem Werte sind die Zeugnisse von *Soto, Cano* und *Vega,* die selbst auf dem Konzil anwesend waren. Die beiden ersteren sprechen sich dahin aus, daß zum Empfange der Taufe (bezüglich der Buße ist freilich *Soto* anderer Meinung) eine *contritio* nicht notwendig sei. *Vega* betont, das Konzil habe nicht bestimmen wollen, daß alle angeführten Dispositionsakte immer notwendig seien. Von den nachtridentinischen Theologen werden noch angeführt *Bartholomaeus de Medina, Bellarmin, Gregor von Valentia* und *Suarez.* Keiner von diesen kennt den *amor initialis,* sondern alle verstehen die Worte des Konzils von der vollkommenen, durch sich ohne Sakramentsempfang rechtfertigenden Liebe. Nur ein einziger Theologe des 16. Jahrhunderts, *Navarrus,* fordert zum Empfange der Taufe eine *contritio* aber auch er kennt den *amor initialis* nicht.

5. Zur Frage über Materie, Form und Spender der Sakramente und die Gewalt der Kirche darüber. Von *Franz Rett,* Priester der Erzdiözese Wien. S. 271—333.

Der Verfasser verteidigt mit aller Entschiedenheit die von der Mehrzahl der Theologen vertretene Ansicht, Christus habe das äußere Zeichen und den Spender der Sakramente so bestimmt. daß der Kirche in dieser Beziehung keine wesentliche Gewalt zu-

kommt. Angeregt scheint der Verfasser zu dieser Untersuchung zu sein einerseits durch die Ausführungen von *J. Pohle* (Dogmatik III. Band), andererseits durch die Abhandlung von *Fr. Schmid*, „Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente“ in dieser Zeitschrift XXXII (1908) S. 43—54; 254—288. Ob es ihm aber gelungen ist, die strittige Frage der definitiven Lösung näher zu bringen, darüber kann man wohl mit Recht zweifeln. Dies scheint übrigens R. selbst betonen zu wollen, da er gleich eingangs schreibt: „Ohne daß wir natürlich im geringsten uns ein abschließendes Urteil erlauben, möchten wir für die Haltbarkeit der einen oder anderen Meinung Stützpunkte beibringen, sowie betreffs einiger hiebei noch nicht klarer Momente berufenen Forschern zur Untersuchung Veranlassung bieten.“ Da die hier einschlägigen Fragen in dem oben erwähnten Artikel von *Fr. Schmid* und neuestens durch *A. Straub*, (De Ecclesia Christi, Oeniponte 1912, II. pp. 49—62, bezw. 62—87) eine eingehende fachmännische Erörterung gefunden haben, kann sich der Referent mit dem Hinweis darauf begnügen. Nur ein Punkt möge hier noch eigens Erwähnung finden. Wenn der Verfasser (S. 328) die Behauptung aufstellt, „daß es keine direkte Materie und Form des Ehesakramentes und ebensowenig direkte, das heißt eigentliche Spender desselben gibt, so wird er hiefür von seiten der Dogmatiker wohl Widerspruch erfahren. Siehe *A. Straub*, l. c. pp. 75 ss. Die *sanatio in radice*, auf die er sich in erster Linie beruft, beweist zu seinen Gunsten nichts, da der früher ungültig geleistete, aber virtuell noch fortdauernde Konsens durch die nachträgliche *sanatio* wirklich zum sakramentalen Zeichen erhoben werden kann.

6. Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith. Von Kaplan *Anton Biolek*. S. 335—368.

„Da nach der Entscheidung des Konzils von Trient die katholische Exegese die Hl. Schrift *secundum unanimem consensum Patrum* erklären soll, so ist es wichtig und notwendig, darzutun, was denn eigentlich die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller des christlichen Altertums für eine Auffassung über unser Buch haben.“ Von diesem Kanon der katholischen Schrifterklärung ausgehend, stellt *Biolek* eine schöne Zahl von Zeugnissen des christlichen Altertums für den historischen Charakter des Buches Judith zusammen und kommt zu dem Schlusse, daß es nicht angeht, „die einstimmige Überzeugung des christlichen Altertums über den historischen Charakter des Judith-Buches einfach über Bord zu werfen und unserem Buche ohne Berücksichtigung der Väterlehre,

der Lehre des christlichen Altertums, einen anderen literarischen Charakter beizumessen. Und tatsächlich haben sich beinahe alle späteren, besonders katholischen Exegeten der altchristlichen Auffassung angeschlossen.“ Möge diese Beweisführung des Verfassers auch für andere Bücher des A. T., vor allem die Bücher Tobias und Esther, Nachahmung finden!

Zum Abschlusse dieses Referates sei dem Referenten noch ein kleiner Wunsch gestattet. Die mehr zwanglose Erscheinungsweise der Weidenauer Studien und wohl noch mehr der Umfang mancher Arbeiten haben den Nachteil mit sich gebracht, daß größere Arbeiten, wie die oben erwähnten Untersuchungen von *Miketta* und *Fischer* auf 2 Bände verteilt werden mußten, oder auch, wie die Arbeit von *A. Bukowski S.J.* über „Die Genugtuungsidee in der russisch-orthodoxen Theologie“ in dem vorliegenden Bande nicht weiter zum Abdruck gebracht werden konnten[1]). Vielleicht ließe es sich doch erreichen, daß jeder Band in sich abgeschlossene Abhandlungen bietet. Der Referent und mit ihm wohl auch andere Freunde der Weidenauer Studien würden dies sicherlich freudig begrüßen.

Collectanea Biblica Latina. Vol. II. **Codex Rehdigeranus** (Die vier Evangelien nach der lateinischen Handschrift R 169 der Stadtbibliothek Breslau), herausgegeben von *H. J. Vogels.* XLVI und 300 S. Mit 3 Tafeln. Rom, F. Pustet 1913. L. 12.—.

Über den Zweck und die Erscheinungsweise der von der Vulgatakommission der Benedictiner herausgegebenen Collectanea Biblica Latina wurde in dieser Zeitschrift XXXVII (1913) S. 157 gelegentlich der Anzeige des ersten Bandes bereits berichtet. Die Erwartungen, welche das ausgegebene Programm und die erste Veröffentlichung von Abt *Amelli* geweckt haben, werden durch diese 2. Veröffentlichung nicht getäuscht. War auch der Codex Rehdigeranus durch den Breslauer Philologen *H. F. Haase* in 6 Universitätsprogrammen 1865/66 erstmals bereits ediert, so ist gleichwohl diese neue, genauere, ja minutiöse Ausgabe von Dr. *Vogels* und ihre Aufnahme in die erwähnte Sammlung nur zu

[1]) Die genannte Arbeit von *A. Bukowski* erschien unterdessen als selbständiges Werk unter dem Titel: „Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie“. Paderborn 1911. Siehe die Besprechung desselben von *Th. Spáčil* in dieser Zeitschrift XXXVI (1912) S. 359—363.



begrüßen; konnten doch selbst *Wordsworth* und *White* diese Ausgabe von *Haase* nicht erreichen, sondern mußten sich begnügen, dieselbe nach *Tischendorfs:* „Novum Testamentum Graece“ zu verwerten. Infolgedessen haben die beiden englischen Kritiker von Tischendorf auch fehlerhafte Angaben übernommen, wie zB. die Bemerkung zu Mt 24,36, daß sich die Worte *„neque Filius“* in Cod. Rehd.=l finden, was tatsächlich nicht zutrifft, oder die irrige Annahme, daß l den letzten Vers des Mk Ev auslasse, während doch das einzige verlorene Blatt des Mk Ev, das den Schlußvers enthielt, nachweisbar gerade das letzte eines Quaternio bildete. (*Vogels* in der Einleitung p. XIV—XV).

Nach einem kurzen Berichte über die Geschichte des Codex (p. V—IX) gibt der Herausgeber in 2 §§ eine detaillierte Beschreibung der Handschrift und ihrer paläographischen und orthographischen Eigentümlichkeiten (p. X—XXV) nebst einem Referate über die Ergebnisse seiner mühevollen Untersuchungen über ihren Textcharakter (p. XXVI—XLVI). Die Geschichte der Handschrift bietet manche interessante Momente. Nach einer Randnote auf dem rechten Rande von fol. 2ʳ aus dem Jahre 1451 stammt sie aus Aquileja. Ein Jahrhundert später (6. Jan. 1569) ging sie in den Besitz des *Thomas Rehdiger* über, dessen Namen sie heute führt. Mit den übrigen Schätzen der kostbaren Büchersammlung des *Thomas Rehdiger* kam dann auch unsere Handschrift auf Grund testamentarischer Verfügung des Besitzers nach Breslau, blieb dort zuerst im Besitze der Familie, dann vom Jahre 1661 an im Besitze der Stadt Breslau. Heute befindet sich die wertvolle Handschrift auf der dortigen Stadtbibliothek.

Der Codex Rehdigeranus enthält, wenigstens soweit er von der ersten Hand herrührt, einen nicht-hieronymianischen Text der 4 Evangelien. Geschrieben wurde er, so viel sich aus paläographischen Gründen schließen läßt, in der 2. Hälfte des VII. oder in der 1. Hälfte des VIII. Jahrhunderts; seine Heimat ist wohl im nordöstlichen Italien, wahrscheinlich im Gebiete des ehem. Bistums Aquileja zu suchen. Ursprünglich dürfte die Handschrift 350 Blätter enthalten haben, von denen heute noch 296 vorhanden sind. Von Evangelientexten fehlen: Mt 1,1—2,15; Mk 16,20; Lk 11,27—11,37; Joh 1,1—16; 6,32—61; 11,56—12,10; 13,34—14,23; 15,3—15; 16,13 bis Schluß. Der Text dieser altlateinischen Evangelienhandschrift ist aber, wie der Herausgeber klar darlegt, keine „einheitliche Größe“; „er bietet nicht etwa einen Text, der in dieser oder in ähnlicher Gestalt aus der Feder eines Übersetzers hervorgegangen wäre und den man mithin ohne weiteres auf ein zugrunde liegendes griechisches Original hin untersuchen dürfte, sondern er

stellt das Produkt einer langen Entwicklung dar, einer Entwicklung die freilich kaum ohne Einwirkung des griechischen Textes vor sich gegangen sein wird, immerhin aber wesentlich innerlateinischer Art ist“ (p. XXVI). Schon der von erster Hand herrührende Text weist einen eigenartigen Charakter auf, indem sich zwar viele Lesarten auch anderwärts finden, ohne daß er jedoch in eine bestimmte Klasse der Altlateiner eingeordnet werden könnte: „bald geht l mit diesem, bald mit jenem Altlateiner, mit keinem ständig“ (p. XXVIII). Eine bemerkenswerte Verwandtschaft des Textes von l konnte Dr. *Vogels* mit den Vertretern des irischen Zweiges der Vulgata konstatieren. Auf diese Frage gedenkt der Herausgeber noch an anderer Stelle ausführlicher zurückzukommen. Auffallend ist dagegen, daß der Codex Rehdigeranus textlich mit dem ihm, was die Entstehungszeit, die Heimat und, fügen wir noch hinzu, seine unten zu erwähnenden liturgischen Eigentümlichkeiten angeht, so nahestehenden Codex Forojuliensis (J) wenig besonderes gemeinsam hat. Der Einfluß des hl. Hieronymus zeigt sich vor allem an den vielen Stellen, an welchen ein Korrektor den ursprünglichen Text verbessert und so dem neuen Texte der Vulgata um ein beträchtliches Stück genähert hat. Von der Hand dieses Korrektors ist auch nach Joh 7,52 die Perikope von der Ehebrecherin am Rande nachgetragen worden.

In seiner schätzenswerten Ausgabe hat Dr. *Vogels* im Texte selbst, soweit möglich, die ursprünglichen Lesarten wieder hergestellt und die Korrekturen von zweiter Hand in den begleitenden Anmerkungen unten beigefügt. Dazu ist die Handschrift Seite für Seite und Kolumne für Kolumne reproduziert, ja auch die Anfänge der größeren Abschnitte innerhalb des Textes, sowie die Anfänge der Argumenta und der Capitula, für welche der Schreiber der Handschrift rote Farbe verwendet hat, erscheinen in der vorliegenden Ausgabe in Fettdruck, so daß wir ein möglichst getreues Bild des Originales erhalten, das der Akribie des Herausgebers alle Ehre macht. Sehr willkommen sind auch die 3 gut ausgewählten Tafeln, nämlich 1) fol. 92^{v}, enthaltend den Anfang eines in oberitalienischer Kursive des VIII. Jahrhunderts geschriebenes Capitulare Evangelii, d. i. eines Verzeichnisses der Evangelienperikopen für die Tage des Kirchenjahres; 2) fol. 156^{r}, enthaltend Lk 1,1—6 mit schöner Initiale; 3) fol. 273^{v}, enthaltend Joh 7,51—8,15 mit Joh 7,53—8,11 am Rande.

Das eben erwähnte Capitulare Evangelii verdient besonders in den Kreisen der Liturgiker Beachtung. *G. Morin O. S. B.* hat dasselbe in einem Aufsatze unter dem Titel: „L' Année liturgique à Aquilée antérieurement a l' époque Carolingienne d' après le

Codex Evangeliorum Rehdigeranus“ in der Revue Bénédictine XIX (1912) 1—12 besprochen und in seiner Bedeutung als vorkarolingisches Perikopenverzeichnis der Kirche von Aquileja gewürdigt. Leider ist hievon nur die 1. Hälfte (Dezember—Juni) erhalten geblieben; die 2. Hälfte, welche, wie Dr. *Vogels* vermutet, auf dem Schlußblatt des MkEv stand, ist mit diesem verloren gegangen. Doch tritt hiefür teilweise ergänzend der Codex Forojuliensis ein, dessen bemerkenswerte liturgische Noten *D. de Bruyne* ausgehoben und mit dem Capitulare Evangelii des Codex Rehdigeranus verglichen hat. Siehe den Artikel: „Les Notes liturgiques du Codex Forojuliensis“ in Revue Bénédictine XXX (1913) 208—218. So sehr der lateinische Bibeltext in den beiden Handschriften J und l differiert, eben so sehr stimmen sie in ihren liturgischen Noten überein und füllen daher für die Kirche von Aquileja erfreulicherweise eine Lücke aus, welche *L. Duchesne* noch 1898 (Origines du culte chrétien[2] p. 83) beklagt hat.

So bietet dieser 2. Band der Collectanea Biblica Latina nicht nur willkommenen Ertrag für die Textkritik des lateinischen Bibeltextes, sondern auch für die Liturgik; darum werden auch Textkritiker und Exegeten wie Liturgiker der mühevollen Arbeit von Dr. *Vogels* aufrichtigen Dank wissen.

Johannes Smit, **De Daemoniacis in historia evangelica** dissertatio exegetico-apologetica. Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici 1913. (Zu beziehen durch den Verlag M. Bretschneider). XXIII und 590 S.

Das umfangreiche Werk des Theologieprofessors *Joh. Smit* in Utrecht, das einen stattlichen Band der Scripta Pontificii Instituti Biblici bildet, ist eine erfreuliche wissenschaftliche Leistung. Auf Grund derselben wurde Prof. *Smit* von der Bibelkommission zum Doctor Rerum Biblicarum promoviert, eine Auszeichnung, welche wohl verdient ist. Dem Sammelfleiße und der erstaunlichen Erudition des Verfassers gebührt volle Anerkennung. Eine Fülle von Literatur ist in der vorliegenden Monographie verarbeitet; wohl kaum eine Schrift oder eine Abhandlung von gegnerischer Seite, welche irgendwie von Wert für den behandelten Gegenstand ist, wird unberücksichtigt gelassen; man sieht, die reichen Bestände der Bibliothek des päpstlichen Bibelinstitutes sind dem Verfasser bei der Ausarbeitung seines Werkes sehr zu statten gekommen.

Prof. *Smit* beginnt im ersten, allgemeinen Teile (Kap. 1) mit einem historischen Überblick über die Geschichte der Erklärung der evangelischen Berichte von den Teufelsaustreibungen des Herrn

(S. 9—53), behandelt dann (Kap. 2) die Möglichkeit und die Natur der dämonischen Besessenheit (S. 54—88), ferner (Kap. 3) die Dämonologie der Juden zur Zeit Christi (S. 89—172), endlich (Kap. 4) die Ansicht Christi über die dämonische Besessenheit (S. 173—275). Da die Überschriften des 3. und 4. Kapitels den Inhalt derselben nicht ganz adäquat wiedergeben bezw. nicht genug erkennen lassen, so sei derselbe hier noch etwas näher dargelegt. Der Verfasser legt im 3. Kapitel zuerst die Dämonologie des A. T. vor, hierauf aus den Apokryphen, den Schriften des Flavius Josephus, der rabbinischen Literatur und den Papyri die Dämonologie der Juden zur Zeit Christi und schließt mit einer Untersuchung des Einflusses der babylonischen, persischen und griechischen Dämonologie auf die jüdischen Volksanschauungen. Das 4. Kapitel gibt ihm Gelegenheit, zuerst bei der Zusammenstellung der von den Besessenen handelnden Texte der Evv die aus dem Schweigen des Evangelisten Johannes erhobenen Einwände zurückzuweisen, dann aber noch mehr die Angriffe der Kritiker zu bekämpfen, welche entweder den Gottmenschen schlechthin des Irrtums zeihen oder Jesu Reden und Handlungen als Akkomodation an die herrschenden irrigen Volksmeinungen seiner Zeit erklären. Die Reden des Herrn, besonders seine Streitreden gegen die Pharisäer, werden dabei ausführlich erörtert und die gewonnenen Resultate wie zur Widerlegung der negativen Kritik so zum positiven Aufbau der Lehre Christi verwertet. Zuletzt wendet sich *Smit* gegen die Einwände der modernen Psychiatrie, vor allem gegen die Aufstellungen von *Charcot-Richer* und gegen die von *Harnack, Loisy* u. a. aufgenommene Theorie der „Verdopplung der Persönlichkeit". — Der zweite, spezielle Teil enthält eine sehr detaillierte Erklärung der 4 Teufelsaustreibungen, nämlich der Heilung der Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum, des Besessenen in der Landschaft der Gerasener, der Tochter des kananäischen Weibes und des mondsüchtigen Knaben. Auch hier werden die rationalistischen und naturalistischen Erklärungsversuche der Gegner im einzelnen vorgeführt und gebührend gewürdigt. Die Exegese der Texte ist sehr sorgfältig gearbeitet; in allen wichtigeren Punkten wird sie die Zustimmung der katholischen Exegeten finden. Wenn an diesem Teile etwas auszusetzen ist, — von kleineren Übersehen in der Korrektur oder Unebenheiten soll hier abgesehen werden, — so wäre es höchstens dies, daß sich der Verfasser öfters zu sehr in die Breite verliert und auch Fragen berührt, welche zu lose mit seinem Hauptgegenstande in Verbindung stehen. *„Ne quid nimis!"* so möchte man wohl an einigen Stellen dem übereifrigen Gelehrten zurufen.

Es war sicherlich keine leichte Aufgabe, sich durch den Wirrwarr der „wissenschaftlichen“ Leistungen und „Errungenschaften“ einer „voraussetzungslosen“ Kritik hindurchzuarbeiten und man begreift es sehr wohl, daß der Verfasser einmal mit *David Leistle* ausruft (S. 416): „Was der Unglaube alles glaubt, um nicht glauben zu müssen!“ Doch die viele Mühe war nicht vergebens; das umfangreiche Werk ist eine treffliche apologetische Rüstkammer geworden, die, was recht zu wünschen wäre, auch von unsern Predigern und Katecheten ausgenützt zu werden verdiente. Der große Umfang des Buches wird dafür freilich ein Hindernis sein; vielleicht entschließt sich aber Prof. *Smit* dazu, durch Veröffentlichung einer populär-wissenschaftlichen Bearbeitung seines gelehrten Werkes den reichen Inhalt desselben weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Dies wäre im Interesse vieler Priester und zum Nutzen vieler gebildeter Laien recht wünschenswert.

Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in Libros Apocryphos utriusque testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae. Scripsit Dr. *Stephanus Székely.* Vol. I.: Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua. (VIII u. 512 S.) Freiburg, Herder 1913. M 11.—.

Eine zusammenfassende systematische Darstellung der Apokryphen-Literatur unter besonderer Berücksichtigung der in denselben enthaltenen religiösen, philosophischen, kosmologischen und historischen Anschauungen und Ideen ist an sich schon zu begrüßen, umsomehr aber in der Gegenwart, wo eine im evolutionistischen Sinne betriebene Religionsgeschichte gerade auch diese Art von Literaturerzeugnissen zur Erhärtung ihrer vorgefaßten Meinung von der rein natürlichen Entwicklung der christlichen Religion zu mißdeuten und zu mißbrauchen geneigt ist. Eine solche systematische Darstellung der Apokryphen-Literatur, welche, um es gleich hier zu betonen, auf die Bedürfnisse des Theologen gebührende Rücksicht nimmt, bietet nun mit dem vorliegenden Werke Dr. *St. Székely*, Professor des Bibelstudiums des N. T. an der Universität Budapest. Der bis jetzt erschienene 1. Band enthält (S. 1—120) eine allgemeine Einleitung in die Apokryphen des A. und N. T. und eine besondere Einleitung in die sibyllinischen Bücher (S. 121—168) und in die älteren Apokryphen des A. T. (S. 169—493) d. i., um die wichtigsten hier namhaft zu machen: das (äthiopische und slavische) Buch Henoch, die Himmelfahrt des Moses, die syrische Baruch-Apokalypse, das 3. und 4. Buch Esdras,

das 3. und 4. Buch der Makkabäer, das Buch der Jubiläen, die Testamente der 12 Patriarchen, die Psalmen Salomons, das Martyrium und die Himmelfahrt des Isaias. Im allgemeinen Teile wird vor allem eine zusammenfassende Darstellung des Lehrgehaltes der Apokryphen geboten nebst einer allgemeinen Bibliographie, d. h. mit Ausschluß der Spezialliteratur für die einzelnen Apokryphen, welche im 2. Teile jeweils beigefügt ist, wie auch wiederum eine spezielle Darstellung des Lehrgehaltes der einzelnen Apokryphen. Eine besondere Aufmerksamkeit ist, was den letzten Punkt angeht, den sog. Apokalypsen geschenkt. Bezüglich der chronologischen Ansetzung und Abfolge dieser hier behandelten Apokryphen, bezw. ihrer Teile, teilt *Székely* die verschiedenen Ansichten der Gelehrten mit, fügt dann aber, wohl der leichteren Übersicht wegen, im Anhang (S. 495/6) noch einen kurzen Überblick hinzu.

Nach der Absicht des Verfassers soll sein Werk zunächst jenen zur Orientierung dienen, welche sich nicht eingehenderen Studien über die Apokryphen widmen können. Darum hat er sich sowohl in den Literaturangaben mit relativer Vollständigkeit begnügt, als auch den Hauptinhalt der Apokryphen selbst nur auszugsweise wiedergegeben. Immerhin sind seine Literaturangaben für diesen Zweck ausführlich genug ausgefallen. Man vergleiche nur z. B. seine Literaturangaben über das (äthiopische) Buch Henoch S. 173—176 mit der Bibliographie bei *F. Martin,* Le Livre d'Henoch CXLI—CLI oder die zur Ascensio Isaiae S. 460—462 mit der Bibliographie bei *E. Tisserant,* Ascension d'Isaïe S. 79—83 und man wird finden, daß alle wichtigere Literatur bis in die letzte Zeit hinein bei *Székely* aufgeführt ist. Im Anhange ist noch das neueste Werk von *R. H. Charles* über das Henochbuch aus dem Jahre 1912 nachgetragen. Dadurch ist das Werk des Verfassers auch für jene wertvoll geworden, welche nach einer allgemeinen Orientierung sich eingehender mit den besprochenen Apokryphen beschäftigen wollen. Für die wissenschaftliche Ausnützung der Apokryphen ist freilich ein Zurückgehen auf die Quellen selbst, bezw. auf die Spezialwerke, welche über die einzelnen Apokryphen handeln, nicht überflüssig gemacht, da die vom Verfasser gegebenen Auszüge den Inhalt der betreffenden Stücke wohl sinngemäß, aber nicht immer wörtlich wiedergeben.

Professor *Székely* schreibt am Schlusse seines Vorwortes: „Multorum annorum laborem vigiliasque huic operi impendi". Das glaubt man ihm auch gerne aufs Wort; das ganze Werk legt dafür Zeugnis ab. Darum erlaubt sich auch der Referent mit dem Wunsche zu schließen, daß es dem verehrten Verfasser gegönnt

sein möge, nicht nur recht bald durch die Veröffentlichung des 2. Bandes sein Werk zu vollenden, sondern noch mehr in den Kreisen der Theologen die verdiente Anerkennung für seine mühevolle Arbeit zu finden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Die hl. vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Dr. *Johann Mader.* Einsiedeln, Benziger, 1911. XLIII u. 797 S. gr. 8⁰. M. 12.—, geb. M. 18.— u. M. 20.—.

In einem von der Verlagsanstalt Benziger prächtig ausgestatteten Bande gibt der Churer Professor *Mader* eine Erklärung der fünf geschichtlichen Bücher des Neuen Bundes. Den Großteil des Werkes nimmt der hl. Text ein, den der Verfasser selbständig übersetzt und reichlich mit guten Anmerkungen versehen hat. In der vorausgeschickten Einführung findet der Leser in gedrungener Kürze die wichtigsten Fragen aus der neutestamentlichen Einleitung. Das Werk schließt mit einigen Exkursen über schwierigere Evangelienfragen, z. B. das Geburtsjahr des Herrn, die Genealogien, die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit, den Todestag des Herrn sowie einer Liste der Statthalter von Palästina u. s. w. Dem Werke sind zwei Karten und mehrere wohlgelungene Bilder beigegeben.

Die Anmerkungen bieten einen reichen Stoff, dessen Benützung durch ein gutes Inhaltsverzeichnis recht bequem gemacht ist. In der Wiedergabe des biblischen Textes wurde mehr Gewicht auf genaue Übereinstimmung mit dem Original als auf Anpassung desselben an den Geist der deutschen Sprache gelegt. Letzteres hätte unbeschadet der ersteren Anforderung etwas mehr Beachtung verdient.

Mit einigen Ansichten dürfte der belesene Verfasser wohl kaum das Richtige getroffen haben. Das gilt einmal von den beiden Perikopen, deren Echtheit M. — mit Wahrung der Kanonizität — bestreitet, der Erzählung von der Ehebrecherin und dem Mc-Schluß. Die Echtheit der letzteren ist inzwischen (am 26. Juni 1912) von der Bibelkommission erklärt worden. Auch die Streichung dreier einzelner Verse des vierten Evangeliums muß auf Widerspruch stoßen. Joh 5,7 setzt notwendig die — freilich in vielen Handschriften fehlenden — Worte 5,3 b. 4 voraus. Ferner möchte M., um Maria, die Schwester des Lazarus, von der salbenden Sünderin (Lk 7) zu unterscheiden, den Vers Jo 11,2, als „trotz der allgemeinen handschriftlichen Bezeugung wahrscheinlich doch unecht“ erklären (S. 775). — Die hier vertretene Annahme von der nur einjährigen Dauer der öffentlichen Tätigkeit

des Herrn fällt bekanntlich mit der Echtheit des Wortes τὸ πάσχα in Jo 6,4, welche wiederum durch die Textkritik feststeht. (Die zwei bei *Soden* II 412 angeführten Textzeugen, deren einer den ganzen Vers ausläßt, während der andere ihn mit einem Obelus versieht, ändern daran nichts.) Ferner findet diese Hypothese bekanntlich eine nicht geringe Schwierigkeit durch die Stelle Mk 6,39, wo vom „grünen Grase" am Orte der Brotvermehrung die Rede ist. *Mader* sucht sie auf folgende Weise zu lösen: „Ein so gewöhnlicher Umstand, wie, daß im Frühling ein Weidegrund grün war, wäre von keinem Evangelisten notiert worden, denn bloße Naturschilderung liegt ihnen fern und findet sich nirgends. Das grüne Gras muß etwas außerordentliches gewesen sein und dann beweist es, daß es nicht österliche, sondern Sommerszeit war." Im folgenden wird der erwähnte Pflanzenschmuck auf einen Bach zurückgeführt. S. 751. — Ersterer ganz aprioristischer Grund ist abzulehnen, da es doch dem Evangelisten nicht verwehrt war, seine Darstellung durch solche anschauliche Einzelheiten zu beleben (vgl. AG 27). Sodann gibt es keinen Zufluß zum Tiberiassee von Osten, der den Frühregen überdauert. Endlich findet sich auch am Ufer solcher „perennierenden Wasserläufe" kein anderer Pflanzenwuchs als einige Sträucher, besonders Oleandergebüsche; vergebens sucht der Wanderer im Sommer einen Pflanzenteppich auch in nächster Nähe des Wassers. — Für Lk 3,23 möchte M. eine Korrektur an der Zahl „ὡς ἐτῶν τριάκοντα" vornehmen und sie in „τριάκοντα ἕξ" verwandeln. Ich glaube, daß die richtige Auffassung der Partikel ὡς die Schwierigkeit beseitigt, wenn man nur das Geburtsjahr des Herrn nicht allzufrüh ansetzt (S. 745 „jedenfalls nicht später" als 8 vor Beginn unserer Zeitrechnung!) — Die durch Papias (bei Eus. HE 3,39, 17) aufbewahrte Erzählung des Hebräerevangeliums περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου ist inhaltlich wohl verschieden von Jo 7,53—8,11, wenn man auch διαβάλλειν nach Lk 16,1 als „verklagen" und nicht als „verleumden" nimmt; ob aber beide Berichte sich doch auf dasselbe Ereignis beziehen, läßt sich nicht entscheiden (S. 778). — Es ist mir unbekannt, aus welcher Quelle die Angabe S. 715 stammt, der Procurator Felix sei nacheinander „der Gemahl dreier Königinnen" gewesen. — Quirinius wird S. 780 irrtümlicherweise unter den Prokuratoren Judäas aufgeführt. — Die Tabelle der Münzen und Maße S. 778 enthält allzusehr abgerundete Zahlen; so beträgt der Sabbatweg mit seinen 2000 Ellen, also etwas über 900 m, nicht 6 Stadien (à 185 m), sondern nur 5.

Trotz der erwähnten Mängel wird das schön ausgestattete Werk besonders durch seine Anmerkungen dem Leser vielen Nutzen bringen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Alfred Leonhard Feder S. J. **Studien zu Hilarius von Poitiers.** I. Die sog. „Fragmenta historica“ und der sog. „Liber I ad Constantium imperatorem“ nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung. (Mit 2 Tafeln). II. Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrh. (Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien. Phil. hist. Kl. 162. Bd., 4. Abhandlung. Vorgelegt in der Sitzung in Wien am 17. März 1909 [188 S.] Wien 1910 und 166. Bd., 5. Abt. [134 S.] Wien 1911).

Bei den Fragmenta historica löst P. *Feder* die Ordnung *Coustants* und *Le Fèvres* auf und kehrt zu der Reihenfolge zurück, welche in der maßgebenden Handschrift, dem Cod. Parisin. Armament. 483 s. 9. vorliegt. Hiernach zerfallen die Dokumente in zwei Serien, und jede Serie hat ihre bestimmte Reihenfolge für die Gruppierung der Stücke. Weil auch die Bezeichnung der Fragmenta in der Überlieferung mannigfacher Änderung unterworfen war, schlägt der Verf. den Namen vor: „Collectanea antiariana Parisina (abgekürtzt Coll. antiar. Par.) quae vulgo dicuntur Fragmenta historica S. Hilarii Pictaviensis, um damit eine nicht fest abgeschlossene Sammlung von Dokumenten zu bezeichnen, die verschiedenen Verfassern zugehören und in der Pariser Handschrift überkommen sind. Gewöhnt man sich an diese Benennung, so baut sich die Arbeit wie folgt auf: I 1. Überlieferung der in den Coll. antiar. Par. als Sammlung enthaltenen Stücke a) nach Handschriften und b) Drucken. I 2. Überlieferung einzelner Stücke außerhalb der ganzen Sammlung a) nach Handschriften und b) Drucken. II. Der geschichtliche Hintergrund der Coll. antiar. Par. III. Die inhaltliche Bedeutung der Coll. antiar. Par. und zwar 1. der anonymen Serie a) Urkundenbestand und b) verbindender Text. 2. Der Hilarius zugeschriebenen Serie a) Urkundenbestand und b) verbindender Text. IV. Die Entstehung der Coll. antiar. Par. 1. Ihre Grundlage: Hilarius als Quelle, a) innere, b) äußere Zeugnisse; 2. Der Urheber der Sammlung. — Ganz ähnlich wird der Liber I ad Constantium imperatorem nach I. Überlieferung (äußere Bezeugung, Handschriften, Hauptdrucke; II. Inhalt (der Brief *„Benignifica“*, der verbindende Text) und III. Entstehung (Autorschaft des Briefes *„Benignifica“* und des verbindenden Textes) behandelt. In der zweiten Abhandlung werden in lohnender, mühsamer Kleinarbeit die Namen der Bischöfe und Städte, die als Bischofssitze in den Urkunden vorkommen, gesammelt und gesichtet.

Alle diese tiefgehenden Untersuchungen dienen als Vorarbeit für die Ausgabe der Fragmenta im Wiener Corpus, mit der der

Verfasser betraut wurde. Durch diese Darlegungen in den Sitzungsberichten werden die Prolegomena vor der Textausgabe sehr eingeschränkt. Über den Liber II ad Constantium kündigt P. *Feder* eine eigene Abhandlung an (S. 134), es sollen auch „Textkrit. Studien zu Hil. v. P." folgen (S. 109 Anm. 1). — Die Liberiusbriefe „Studens paci", „Pro deifico", „Quia scio", „Non doceo" und die Erörterung über ihre Echtheit ist in den Anhang verwiesen (S. 153—183). Alle Beweise für die Echtheit, zu der sich der Verf. bekennt, sind gesammelt. Es ist gut, daß diese Hypothese ohne Widerspruch bis ins letzte Detail sich auswirkt, damit alle Dokumente unter ihrem Gesichtspunkt zur Beurteilung kommen. — Selbst in dieser günstigsten Stellungnahme wirkt die Annahme der Echtheit nicht vollauf überzeugend.

Alle diese Voruntersuchungen zeigen vollauf, wie verwickelt das Problem ist, um das es sich bei den Fragmenta historica (MSL 10) etc. handelt.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Lexikon der Pädagogik. Im Verein mit Fachmännern und unter besonderer Mitwirkung von Hofrat Professor Dr. *Otto Willmann* herausgegeben von *Ernst M. Roloff*, Lateinschulrektor a. D. Zweiter Band: Fortbildung bis Kolping. Freiburg i. Br. 1913. Herder. XI S. u. 1344 Spalten. In Buckrameinb. M. 14.—, Halbsaff. M. 16.—.

Die pädagogische Welt wird sich gewiß freuen, daß verhältnismäßig rasch nach dem ersten Bande des so notwendigen Lexikons (vgl. diese Ztschr. 1913 S. 377 ff) der II. Band erschienen ist. Er entspricht aufs beste den Erwartungen, die nach dem einstimmigen Urteil der Kritik durch den ersten Band geweckt werden mußten. Die Fülle des auch jetzt wieder Gebotenen ist erstaunlich; und zwar ist es eine Fülle, die nirgends den Wunsch nach kürzerer oder mehr sachlicher Fassung aufkommen läßt. Diese solide Art des Werkes erklärt sich hauptsächlich aus der durchgehends glücklichen Aufteilung der einzelnen Artikel an die berufensten Bearbeiter, deren Zahl seit dem Erscheinen des I. Bandes noch um mehr als 60 zugenommen hat.

Von *Willmann* sind außer zahlreichen anderen Artikeln die wichtigen Beiträge: Gesellschaft, Güterbegriff, Historische Pädagogik, Humanismus, Humanistisches Schulwesen, Kant, Kirche und Schule. Diese klaren, bündigen Ausführungen sind gleichzeitig vorzügliche Behelfe zum leichteren Verständnis und tieferem Studium der großen

Werke Willmanns. Man kann nur wünschen, daß die von ihm so gründlich herausgearbeiteten Prinzipien der Bildungslehre und des Bildungswesens ohne Abchwächung festgehalten werden. — Die sehr aktuellen Fragen über Jugendgerichte, jugendliche Verbrecher, Kinderschutz behandelt Jugendstaatsanwalt *Rupprecht*-München. Mustergültig klare Aufschlüsse gibt *Laurenz Kiesgen* über Jugendliteratur, Kinderlesehallen, Kinderlieder. Katechismus, Katechese, Katechetik sind sehr umsichtig und gewissenhaft dargestellt von Schulrat *Bürgel;* auch seine zahlreichen übrigen Beiträge sind wertvoll. Ignatius von Loyola, Jesuiten, sind vom Historiographen der Jesuiten in deutschen Ländern *Bernh. Duhr S. J.*, Gebet von Dr. *Franz Keller*-Freiburg i. Br., Geschlechtliche Erziehung und Keuschheit von Prof. Dr. *Jak. Hoffmann*-München, Idiotie und Imbezillität von Waisenhausdirektor *Schips*, Kinderbewahranstalten und Fürsorgeerziehung von Dr. *W. Liese*-Paderborn sehr gut behandelt (eine irrtümliche Angabe über den Stand der gesetzlichen Fürsorgeerziehung und über das Jugendstrafrecht in Österreich dürfte nur in den ersterschienenen Exemplaren des II. Bandes ohne Korrektur geblieben sein). Alle Mitarbeiter, die schon bei Besprechung des I. Bandes als hervorragend beteiligt genannt wurden, sind auch jetzt mit bedeutenden Beiträgen vertreten.

In einer Kritik über den I. Band sind allein vom historischen Gesichtspunkt etwa 50 oder noch mehr Namen erwähnt worden, deren Behandlung in eigenen Artikeln als wünschenswert bezeichnet wurde. Gewiß wird beim Abschluß des Werkes einiges zu den behandelten Gegenständen wie zu den Literaturangaben zu ergänzen sein. Jedoch kann von einem Lexikon mittlerer Größe nicht eine lückenlose Vollständigkeit gefordert werden; sie wäre ja auch physisch unmöglich, falls dann nicht bloß die Geschichte, sondern auch alle übrigen Einzelgebiete der Pädagogik mit ähnlicher Vollständigkeit behandelt werden wollten. Zweifellos bieten die beiden vorliegenden Bände mehr als bei Berücksichtigung der heutigen Sachlage auf dem gesamtpädagogischen Gebiete billigerweise verlangt werden kann.

Einen eigenartigen Nutzen bringt das Lexikon der künftigen wissenschaftlichen Pädagogik; schon aus den zwei Bänden läßt sich recht deutlich erkennen, daß die katholischen Pädagogen besonders auf zwei Gebieten noch eine große Arbeit vor sich haben, nämlich in der historischen Pädagogik und in der so wichtigen Nachbar- und Hilfsdisziplin der Psychologie. In der ersteren sind wir für manche Perioden noch viel zu viel auf eine bewußt oder unbewußt tendenziös gefärbte nichtkatholische Literatur angewiesen; insbesondere eine irgendwie vollständige Darstellung der katholischen Erziehungsarbeit seit dem 16. Jahr-

hundert besitzen wir noch gar nicht. Da tut Arbeit not, sonst warten wir vergebens auf eine einigermaßen gerechte Würdigung der großen Verdienste, die sich die vielen religiösen Genossenschaften und andere katholische Erziehungsfaktoren auch in neuerer Zeit erworben haben.

Zur Illustrierung darf wohl auf den Artikel „Gesangunterricht“ verwiesen werden. Aus der Zeit „nach der Reformation“ werden hier nur Luther, Melanchton, Comenius, Francke, Philantropen usw. erwähnt, als ob in diesen Zeiten, in denen ja Gesangunterricht und Kirchenlied so eng verbunden waren, auf katholischer Seite von einer Gesangpflege keine Rede sein könnte. Wenigstens hätte in dem Artikel, und zwar in seinem historischen Teil, deutlich auf die Beiträge von *Molitor O. S. B.* über Kirchengesang und Kirchenlied verwiesen werden sollen, in denen sich einige, wenn auch mehr indirekte Ergänzungen finden.

Die Artikel zur Psychologie aber bezeugen, soweit die spezifisch modernen Ansichten berührt werden, trotz allen Bestrebens der Bearbeiter, in das mannigfaltige Vielerlei Ordnung und Klarheit zu bringen, dennoch aufs deutlichste, daß die höchsten Interessen gerade der Pädagogik zu einen unerbittlich kritischen und sehr zurückhaltenden Verfahren gegen die täglich neuen Vorschläge zwingen. Die Absichten des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft, der pädagogischen Psychologie mehr Aufmerksamkeit zu widmen, sind darum sehr zeitgemäß.

Dem Herausgeber des Lexikons, der übrigens nicht bloß Herausgeber bleibt, sondern auch im 2. Bande wieder mit einer großen Anzahl sehr fleißiger Artikel vertreten ist, gebührt für die mühevolle aber gewiß segensreiche Arbeit großer Dank.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner. Von Dr. *Aldalbert Knauth.* Gr. 8°. (XVI, 207 S.) Regensburg 1912, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Broschiert M. 3.60.

Knauth hat in dieser Schrift die naturphilosophischen Ideen *Reinkes* mit Verständnis und Gewissenhaftigkeit gesammelt und übersichtlich in drei Abschnitten geordnet. Der e r s t e derselben zeigt, wie R. die Grundbegriffe der Naturphilosophie: Raum und Zeit, Ursache und Zweck, Kraft, Energie und Materie auffaßt und bestimmt. Der z w e i t e legt dessen Theorie des Organischen dar. Der d r i t t e beleuchtet das Verhältnis von R.s Naturphilosphie zum

Gottesbegriff. Mit klarer Exposition des Reinke'schen Systems verbindet der Verfasser eine meistens sehr zutreffende Kritik desselben. Ich verweise beispielsweise auf die Korrektur des Zufallsbegriffes und der unklaren, halb theistischen, halb pantheistischen Gottesidee. Die Schrift *Knauths* kann ohne Zweifel den Freunden von *Reinkes* Naturphilosophie schätzenswerte Dienste leisten.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

Kompendium der Palästinischen Altertumskunde von Dr. *Peter Thomsen.* Mit 42 Abbildungen nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1913. VIII und 109 S. In Leinw. geb. M. 4.80.

P. Thomsen, der verdienstvolle Herausgeber der Bibliographie der Palästinaliteratur, bietet in dem vorliegenden Abriß der palästinischen Altertumskunde eine zwar gedrängte, aber sorgfältig gearbeitete systematische Darstellung der Altertümer Palästinas. Der besondere Wert dieses „ersten Versuches", wie der Verfasser bescheiden seine mühevolle Arbeit nennt, liegt darin, daß das gesamte archäologische Material in diese kurze Zusammenfassung möglichst einbezogen wird, d. h. nicht bloß die Altertümer der kanaanitischen und israelitischen Zeit, sondern auch die vorgeschichtlichen Denkmäler und die für Palästina in Betracht kommenden Denkmäler der hellenistischen, römischen und byzantinischen Kultur. Die einzelnen Abschnitte sind von wertvollen Literaturnachweisen begleitet, ohne daß dabei, wie leicht begreiflich, absolute Vollständigkeit erstrebt wird. Die beigegebenen Illustrationen sind zumeist recht instruktiv, wenn auch die Wiedergabe hie und da zu wünschen übrig läßt.

Anerkennung verdient auch das maßvolle, nüchterne Urteil des Verfassers in manchen Kontroversfragen, z. B. in der Frage der Bedeutung der Masseben. Mit Recht wird dann (S. 93) die von *Benzinger* versuchte Ableitung des Wertverhältnisses der Edelmetalle „aus der babylonischen Weltanschauung" abgelehnt. Nicht zu billigen ist dagegen die Behauptung des Verfassers (S. 4), daß auch nach dem Ende des Mittelalters die archäologische Untersuchung „wohl infolge des erst langsam überwundenen Inspirationsdogmas" auf das israelitische Volk beschränkt blieb. Da liegen andere Gründe doch wohl näher. Möge der schöne, vielversprechende „Abriß" sich recht bald zu einer eingehenden, wissenschaftlichen Bearbeitung der palästinischen Altertümer auswachsen!

Innsbruck. J. Linder S. J.

Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschichtliche Entwickelung. Mit Anlagen und drei Abbildungen von *Josef Hilgers S. J.* XXXIII 172 S. Preis M 3,60. Ferdinand Schöningh, 1914. Paderborn.

Der durch dreizehn Auflagen von „*Behringer*, die Ablässe", bekannte Verfasser greift durch die vorliegende Arbeit unmittelbar auf das dogmatische und historische Lehrgebiet über. „Die Ablässe haben sich ohne wesentliche Veränderungen in der Spendung und im Gebrauch ununterbrochen entwickelt vom 1. und 2. bis zum 19. und 20. Jahrhundert. Daher ist es nicht nötig, namentlich im 11. Jahrhundert und bei den Kreuzzügen einen gewaltsamen Sprung für die Ablaßforschung, einen neuen Ansatz für die Ablaßspendung vorauszusetzen." — „Ist diese Auffassung die richtige, so wird dieselbe ohne weiteres dartun, daß die Ablaßforschung des 11. und 12. und aller folgenden Jahrhunderte das richtige Licht nur von der Ablaßforschung der früheren Jahrhunderte erhalten kann. In dieser Auffassung macht die Exegese der Ablaßbullen und die Interpretation der Verleihungsformeln: von der *remissio peccatorum plena* oder *plenissima*, von der *indulgentia a poena et a culpa*, von der *venia de iniunctis poenitentiis* nicht bloß keine Schwierigkeit mehr, sondern sie sind sofort klar durch das Verständnis der Ablaßbewilligungen und Ablaßformeln der früheren Zeiten *remissio peccatorum* einfachhin oder der Nachlassung der kanonischen Bußen." — Nach diesem (S. V. VI) klar formulierten Programm teilt sich die Untersuchung von selbst in I. das Wesen der Grundlagen des Ablasses; II. die Vollmacht zur Spendung der Ablässe und deren Ausübung; III. die Verwaltung der Ablaßsachen. — Von einer erschöpfenden Behandlung der geschichtlichen Fragen kann natürlich bei einer Arbeit, die in der Darstellung 136 Seiten zählt, nicht die Rede sein. Zur Ergänzung der rühmend, wenn auch mit berechtigter Kritik (S. XV. XVI. V.) angeführten Arbeiten von Prof. Dr. *Gottlob* (Kreuzablaß und Almosenablaß [Frühzeit des Ablaßwesens] 1906; Ablaßentwickelung und Ablaßinhalt im 11. Jahrhundert, 1907), Dr. *Königer* (der Ursprung des Ablasses) und Dr. *N. Paulus* (zahlreiche Abhandlungen in dieser Zeitschrift) legt H. theoretisch und praktisch Nachdruck auf die Kontinuität des Ablasses durch alle Jahrhunderte. Im zweiten Teile kommen daher folgende Hauptstücke zu klarer, wenn auch knapper Ausführung: § 6. Der Gebrauch der Ablaßgewalt in der ersten christlichen Zeit; die Rekonziliation; § 7. Bußerlaß durch Märtyrerbriefe und kirchliche Kanones; § 8. Bußerlaß und Ablaß beim Anfang des Mittelalters; § 9. Vorläufer des

Jubiläumsablasses und des Kreuzzugsablasses; § 10. Der Ablaß für die Verstorbenen im ersten Jahrtausend; § 11. Der Ablaß für die Verstorbenen im zweiten Jahrtausend; § 12. Ein Ablaß von einem Jahr um das Jahr 900; § 13. Der Kreuzzugablaß und das Anheben der eigentlichen Ablaßzeit; § 14. Unvollkommene Ablässe vom Anfange des zweiten Jahrtausend an. — Man ersieht daher aus der ganzen Anlage, wie die Aufmerksamkeit auf das erste Jahrtausend hingelenkt wird. Das Verlangen nach einer vollständigen Ablaßgeschichte wird durch die Lektüre des Buches lebhaft geweckt; allenthalben gibt aber der Verf. bescheiden zu erkennen, daß er hiezu vorderhand nur anregen will durch einiges Baumaterial und durch Klarstellung des katholischen Ablaßbegriffs.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis.

Vol. 62. S. Ambrosii opera pars V. Expositio psalmi CXVIII. Recensuit *M. Petschenig.* (XII 539).

Petschenig übernahm für diese Ausgabe den von *M. Ihm* begonnenen kritischen Apparat und ergänzte ihn. Cod. Parisiensis 15639 saec. XII (Sorbon. 212) wurde von *H. Lebèque* kollationiert. Da in pars VI. die „Explanatio psalmorum XII" folgt, führt der vorliegende Band nur Stellenregister, die Indices nominum, rerum, verborum werden zugleich mit denen der „Explanatio" geboten. Die Ausgabe nimmt unter den bislang erschienenen die fünfte Stelle ein (Basel 1492, Rom 1579—87, Paris, Mauriner 1686, Mailand 1876, Ballerini). Das Stellenregister dehnt sich aus für die hl. Schrift A. T. und N. T. von 511—536, für Schriftsteller von 536—538.

Vol. 55. S. Hieronymi epistulae pars II. Epistulae 71—120. Recensuit *I. Hilberg.* (516).

Prof. *Hilberg* von Czernowitz gibt mit großen Unterschieden von der *Vallarsi*-Ausgabe weitere 50 Briefe des hl. Hieronymus heraus; mit einem dritten Bande werden alle Briefe neu ediert vorliegen. Erst am Schluß der ganzen Arbeit werden die Register beigefügt. Wie bei der ersten Ausgabe 1910 ist auch in diesem Bande die Zahl der benutzten Handschriften überaus groß. Auch in den ältesten kommen verderbte Stellen vor, sodaß die einzelnen Teile des gleichen Codex als ungleichwertig zu beurteilen sind.

Vol. 59. S. Hieronymi in Hieremiam Prophetam libri sex. Recensuit *S. Reiter* (CXXVI 576).

Zum leichteren Vergleich sind die Nummern der *Vallarsi*-Ausgabe angemerkt. Es finden sich Angaben zum Vergleich der

LXX, des Vulgatatextes und anderer Versionen mit diesem Hieronymustext. Der von *Delisle* 1880 beschriebene Codex Lugdunensis ist für Text und Orthographie grundgelegt. Der erste Teil des Lugdunensis, der nur bis in die Mitte des vierten Buches reicht, wird durch einen zweiten, der als Nouv. acq. lat. 602 im Jahre 1895 der Pariser Nationalbibliothek einverleibt wurde, ergänzt; denn tatsächlich ist es die andere Hälfte derselben Handschrift. — Die Indices (von Seite 440—576) sind sehr ausführlich.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Edmond Vermeil, agrégé de l'université, docteur ès lettres, professeur à l'école alsacienne: **Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue** (1815—1840). Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris, A. Colin, 1913. gr. 8° XIV u. 518 pp.

Gegenstand und Zweck dieses umfangreichen, von einer staunenswerten Belesenheit zeugenden Werkes gibt V. in der Vorrede (IX—XIV) an: De 1815 à 1840 environ, sous l'influence immédiate de l'idéalisme romantique, quelques prêtres wurtembourgeois ont tenté une *reconstruction totale de la théologie catholique*, élaboré une *critique* complète *du protestantisme* ancien et moderne, dressé un *programme* cohérent de *réformes* culturelles, disciplinaires et hiérarchiques. Cet essai de rénovation fait *l'objet* du présent livre. Vor allem kommt *Möhler* in Betracht, dann *Drey*, *Hirscher*, *Staudenmaier* und *Kuhn*. Diesen Inhalt gliedert er folgendermaßen: Einleitung: Genesis einer katholischen Ideologie in Deutschland und Anfänge der württembergischen Schule (S. 1—36). Erstes Buch: Die Behauptungen des christlichen Theismus: 1. Teil: Der romantische Idealismus und der katholische Begriff der Offenbarung (S. 39—78); 2. Teil: Kritik der zeitgenössischen Systeme (S. 79—133). Zweites Buch: Das konfessionelle Problem: 1. Teil: Das Wesen des Katholizismus (S. 137—209); 2. Teil: Die Irrtümer und die Konsequenzen der Reform des 16. Jahrh. (S. 211—297). Drittes Buch: Die Reform ohne Schisma: 1. Teil: Erziehung des Volkes zu Religiosität und Moral (S. 301—370); 2. Teil: Die Reorganisation der Hierarchie (S. 371—443). Schlußfolgerung (S. 445—473). Dann folgt eine genaue Bibliographie aller Schriften und Artikel der fünf Theologen (S. 477—497).

Es ist schade, daß V. mit einer vorgefaßten Idee an seine Arbeit herantrat. Er will nämlich dartun, daß der heutige Moder-

nismus eines *Loisy, Tyrell* u. s. w. die konsequente Entwicklung der alten Tübinger Schule darstelle. Diesem Modernismus steht V. sehr sympathisch gegenüber und redet ihm das Wort. Aber seine These hat er nicht bewiesen und konnte sie nicht beweisen. Es ist freilich wahr, daß nach der traurigen Aufklärungsperiode auch die Tübinger noch irgendwie von der rationalistischen Richtung angekränkelt waren, aber sie entwickelten sich immer mehr in der kirchlichen Richtung. Und gar *Möhler* in seiner „Symbolik" als Vorläufer der Modernisten hinstellen, ist einfach unfaßbar. Es scheint sich wieder dasselbe Spiel zu wiederholen, wie bei den Protestanten, die überall in der katholischen Vergangenheit „Vorläufer der Reformation" gesucht haben. Die eigentlichen Ahnherren des Modernismus sind anderswo zu suchen.

Hätte V. den größten Teil seiner Vorrede und die ganze Schlußfolgerung weggelassen, so wäre seine mühsame Arbeit ein allen angenehmer Beitrag zur Lokalgeschichte der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert; so muß aber die unberechtigte Tendenz, einen Kausalnexus zwischen Tübingen und dem Modernismus zu konstruieren, entschieden abgelehnt werden; mit „Analogien" und „Anklängen" wird nichts bewiesen.

Ozanam. Livre du centenaire, par MM. *Georges Goyau, Léon de Lanzac de Laborie, Henry Cochin, Edouard Jordan, Eugène Duthoit,* Msgr. *Alfred Baudrillart.* Préface de M. *René Doumic* de l'Académie Française. Bibliographie par M. l'abbé *Corbierre.* Deuxième mille. Paris, Beauchesne, 1913 gr. 8° XV et 481 pp.

Ozanam (1813—1853), eine der schönsten Zierden Frankreichs in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, ist als Stifter der Vinzenzkonferenzen in der ganzen katholischen Welt bekannt. Er wurde deshalb in diesem Jahre, 100 Jahre nach seiner Geburt, überall in Wort und Schrift gefeiert. Aber er war noch viel mehr als der Stifter der Vinzenzkonferenzen; es ist staunenswert, wie der ungewöhnlich frühreife Mann in nicht ganz 40 Jahren, so vieles für die katholische Kirche geleistet hat. Dieses kurze, aber so arbeitsvolle, selbstlose Leben weiteren Kreisen zugänglich zu machen, haben sich eine Reihe der bedeutendsten katholischen Schriftsteller vereinigt; jeder zeigt uns das herrliche Bild Ozanams unter einem bestimmten Gesichtspunkte. Daß bei einer solchen Darstellung einige materielle Tatsachen wiederholt werden mußten, war nicht zu umgehen, wenngleich das möglichste geleistet wurde.

Die Vorrede des Akademikers *Doumic* über das Centenarium ist ein geistreicher Überblick über die wichtigsten Momente in Ozanams Leben und Wirken.

G. Goyau, der rühmlichst bekannte, preisgekrönte Religionshistoriker, schildert uns mit gewohnter Meisterschaft die Studienjahre Ozanams und sein apostolisches Wirken (S. 1—97), ein herrliches Muster für unsere akademische Jugend.

Der Historiker und langjährige Generalsekretär der Zentralstelle der Vinzenzkonferenzen *de Lanzac de Laborie* verbreitet neues Licht über den Ursprung der Konferenzen, und wird dadurch den Dank der Konferenzredner ernten (S. 97—151).

Ozanam als Historiker ist das Thema von *E. Jordan* (S. 151—259); das historische Wirken von O. als Schriftsteller und Professor der Sorbonne hat auch heute noch seinen Wert; seiner Zeit, der er erst die Wege weisen mußte, war er mehr; neben anderem war ihm seine Sprachenkenntnis (deutsch, englisch, italienisch, spanisch, etwas Orientalia) sehr zu statten gekommen.

H. Cochin schildert uns den *Homme de lettres,* den Kenner der mittelalterlichen literarischen Schätze Italiens, des großen Dante und der Franziskanerpoeten in den reizendsten Farben und mit vollendeter Meisterschaft (S. 259—341).

In der Zeit der akuten sozialen Frage wird O. als der tiefgläubige, scharfblickende Seher der Zukunft reichen Beifall finden, dank der lichtvollen Darstellung von *E. Duthoit,* Professor der politischen Nationalökonomie in Lille (S. 341—373).

Msgr. *Baudrillart,* Rektor des katholischen Institutes in Paris, zeichnet uns ein neues, herrliches Bild des Apologeten O., der seine Vorgänger *Chateaubriand, Ballanche, Lamennais* durch seine Tüchtigkeit und seine echt katholische Gesinnung überstrahlt. Sein Grundsatz war: *L'orthodoxie est le nerf, la force de la religion.* Für ihn waren alle Fragen des öffentlichen Lebens im tiefsten Grunde religiöse Fragen. Als Laie war er seiner Stellung der Kirche und ihrer Hierarchie gegenüber beständig bewußt, obschon seine philosophische Bildung durch den abbé *Noirot* nicht über *Descartes* und *Cousin* hinausgeführt worden war. O. war der Ansicht eines seiner Vorfahren, eines tüchtigen Mathematikers, den man in die religiösen Kämpfe seiner Zeit hineinzerren wollte: Il appartient aux docteurs de Sorbonne de disputer, au pape de prononcer et aux mathématiciens d'aller au paradis en ligne perpendiculaire (S. 396). Deshalb streifte er die traditionalistische Richtung gründlich ab, sobald Rom gesprochen hatte. Diese Studie wird den Theologen reichen Genuß verschaffen (S. 373—455).

Eine mühsame, aber allen dankeswerte Arbeit liefert abbé *Corbierre* in der Bibliographie Ozanams (S. 455—479), die er in der Revue pratique d'Apologétique fortzusetzen verspricht.

Das herrliche Werk, ein würdiges Denkmal Ozanams, wird jedenfalls reichen Nutzen stiften.

Innsbruck. J. Brandenburger S. J.

Die heilige Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums. Von Dr. *J. P. Kirsch,* ord. Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz. Mit einer Tafel. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1910. (2. Heft des IV. Bandes der „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Dr. *E. Drerup,* Universitätsprofessor in München, Dr. *H. Grimme,* Universitätsprofessor in Münster, und Dr. *J. P. Kirsch,* Universitätsprofessor in Freiburg i. Schweiz.)

Die heilige Cäcilia ist eine der am meisten verehrten Blutzeuginnen der römischen Kirche. Leider ist von ihrem Leben und ihrem Martyrium wenig bekannt. Um dem Volke dennoch über die beliebte Heilige einige Belehrung zu bieten, wurden Martyrerakten verbreitet, die aber wie der Verfasser zeigt, erst später entstanden sind und darum auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben können. Nicht einmal die Zeit ihres Martyriums kann man daraus richtig bestimmen. Erst die Entdeckung neuer monumentaler Quellen lichtete etwas das Dunkel, das über diese liebliche Erscheinung verbreitet war. Unter diesen Entdeckungen ist die von *de Rossi* wieder ausgegrabene Cäciliengruft in den Kalixtuskatakomben zu Rom die bedeutendste. Der Verfasser hatte sich viele Mühe gegeben, das Alter dieser Gruft und die Ursache ihrer Benennung nach den reichlich vorhandenen Kennzeichen näher zu bestimmen. Sie ist, wie *Kirsch* überzeugend nachweist, zu gleicher Zeit mit der Papstgruft entstanden und ihre erste Anlage reicht in die Zeit des römischen Kaisers Mark Aurel hinauf. Daraus gewinnt nun der Verfasser einen Anhaltspunkt für die Zeit des Martyriums, das sicher vor der Mitte des dritten Jahrhunderts anzusetzen ist. Wahrscheinlich wurde auch das Grab, worin im vierten Jahrhundert die Gebeine der Heiligen verehrt wurden, schon zur Zeit Mark Aurels hergestellt und so fiele das Martyrium der Heiligen in diese Zeit. Die Heilige ist somit wahrscheinlich der Verfolgung unter Mark Aurel († 180) zu Opfer gefallen oder bald nach dessen Tod gemartert

worden. Ihre Überreste wurden in der Familiengruft der Cäcilier beigesetzt. Aus den dort noch vorhandenen Inschriften später beigesetzter Cäcilier kann man schließen, daß ihre Familie Senatorenrang besaß.

Dieses Ergebnis wird ferner einigermaßen durch die Titelkirche am jenseitigen Tiberufer bestätigt, deren Entstehungszeit und Bedeutung *Kirsch* einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Auch die Ergebnisse der in jüngster Zeit unter der Kirche vorgenommenen Ausgrabungen werden berücksichtigt, obwohl die Bestimmung der ausgegrabenen Gemächer und Häuser nicht klar ist, da Inschriften fehlen. Auch das Bad, das in einem Nebenraum der Kirche freigelegt wurde, steht mit dem Martyrium der Heiligen in keiner Verbindung. Doch ist dafür ein neuer Beweis erbracht worden, daß die alte Titelkirche der Verehrung der Heiligen gewidmet ist. Wahrscheinlich wurden auch ihre Überreste aus den Katakomben dahin übertragen. Aus den Angaben des Martyrologium Hieronimianum, die *Kirsch* kritisch zu würdigen versteht, folgt, daß man das Fest der hl. Cäcilia in ihrer Titelkirche am 22. November feierte. Es wurden aber auch noch in anderen Kirchen Roms an gewissen Tagen Cäcilienfeste gefeiert, die alle in dem erwähnten Martyrologium verzeichnet sind. Doch erweist sich nach genauer Vergleichung außer dem genannten nur noch das vom 6. September sicher als Fest unserer Heiligen. An der Geschichtlichkeit der Verehrung einer heiligen Blutzeugin Cäcilia in Rom und der Sicherheit ihres Daseins läßt sich daher nicht mehr zweifeln. Die Einzelheiten hängen von der Deutung der Monumente ab, in der sich der Verfasser als ein umsichtiger, erfahrungsreicher und klug abwägender Forscher erweist.

Innsbruck. A. Krös S. J.

Oft und leider nicht ganz ohne Grund ist über die neuere homiletische Literatur geklagt worden, daß sie, trotz der Menge der Bücher, dem Prediger doch nur selten eine wahre Hilfe biete zum Ausarbeiten gründlicher und dabei zeitgemäßer Predigten. Allmählich scheint sich, teilweise infolge der drei schon abgehaltenen homiletischen Kurse, eine erfreuliche Besserung vorzubereiten; wenigstens sind seit kurzem mehrere Bücher erschienen, die den Titel sehr wertvoller Behelfe für das Predigtamt voll verdienen. Nur einige von den neuesten sollen hier kurz gewürdigt werden.

1. **Die Armenseelenpredigt** von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg (Freiburg i. Br. 1913, Herder. VII u. 207 S.

M. 2.80) bringt außer einer ernsten und zu Herzen gehenden Erinnerung über die Verpflichtungen des Predigers gegen die Armen Seelen eine Fülle von solidestem Material aus dem Dogma, der Hl. Schrift, der Tradition und der Liturgie zum Erweise sowie zur Erklärung der katholischen Lehre von den Fegefeuerstrafen, zählt die wirksamsten Motive und Wege der Hilfeleistung für die Armen Seelen auf und gibt auch ganz praktische Winke zur Technik, zu Dispositionen und zur Illustrierung der Armenseelenpredigten. Drei vollständig ausgearbeitete Predigten für den Allerseelentag und eine Karfreitagspredigt erbringen dann den Beweis, daß es erstens wirklich möglich ist, die uralten katholischen Wahrheiten vom Fegefeuer in immer neuer und wirksamer Form vorzulegen, und zweitens daß der Prediger während des ganzen Kirchenjahres, selbst einmal auch am Karfreitag, nachdrücklich für die leidenden Seelen eintreten kann (Zusammenhang: „Gekreuzigt, gestorben und begraben, abgestiegen zur Hölle"), anstatt sich auf die übliche eine Jahrespredigt und etwa noch ein gelegentliches Memento zu beschränken.

Das Buch ist aufs beste geeignet, die Befürchtung zu zerstreuen, „die den armen Seelen gewidmete Zeit gehe den Lebenden verloren" (S 4); denn es erbringt den Beweis, „daß gerade die Armenseelenpredigt so viele ethische und pädagogische Momente und Impulse in sich schließt, daß sie zu einer homiletischen Hilfsmacht wird, die auch die übrigen Aufgaben und Zwecke der Predigt fördert. Das Straffeuer des Purgatoriums wirft auf andere Heilslehren ein scharfes Licht, reinigt das Auge vom Staube des irdischen Getriebes, erschließt es den jenseitigen Wahrheiten, schärft das Gewissen und spornt den Pflichteifer an. Die Sorge des Predigers für die armen Seelen wird von selbst zur Seelsorge an den Lebenden und erzieht zur Sorge für die eigene arme Seele."

2. Das Werk „**Ave Regina Coelorum.** Predigten und Skizzen zu Ehren unserer Lieben Frau", dem VI. intern. Marianischen Kongreß zu Trier gewidmet von Prälat Dr. *Joseph Selbst,* Prof. der Theol. (Mainz 1912/13, Kirchheim, 2 Hefte VIII u. 190 S. u. VIII u. 164 S. M. 6.—) ragt hoch hinaus über das Durchschnittsmaß der Marianischen Predigtliteratur durch die theologische Gründlichkeit, ohne daß dabei die Wärme und Begeisterung für das erhabene Thema irgendwie zu kurz käme; nur ist es eben eine gesunde, echte Begeisterung. In 17 kleinen Zyklen zu je 3 oder 4 Predigten werden die meisten der zur homiletischen Verwertung geeigneten Teile der Mariologie in mehr oder weniger vollständiger homiletischer Ausarbeitung vorgelegt. So ist es gerade recht: denn der Prediger erhält auf diese Weise ein gedie-

genes Material, meist auch schon in der passendsten Disposition aufgeteilt, aber dabei bleibt es ihm noch vollständig überlassen, welche endgiltige Einkleidung und also welchen individuellen Zug er den Predigten geben will.

Die hie und da bemerkbaren Wiederholungen schädigen den Wert des Werkes gar nicht, da sie sich dem jedesmaligen Zweck der betreffenden Predigt gut eingliedern. Eher dürfte mancher Prediger noch etwas mehr „Illustrations"-Material wünschen, um die tiefgründlichen Wahrheiten über die Mutter Gottes in eine leichtverständliche und möglichst anschauliche Form bringen zu können. Nun, auch die hiefür geeigneten Fundgruben geben die sehr sorgfältig ausgewählten Literaturnachweise am Schlusse eines jeden Zyklus an.

„Ave Regina Coelorum" kann dazu beitragen, daß die Marienpredigten auf das ihnen gebührende Niveau gehoben werden.

3. Die von *Moritz Meschler S. J.* in der „Fahne Mariens" veröffentlichten und unmittelbar vor seinem Tode in Buchform „**Unsere Liebe Frau**" (Freiburg i. Br. 1913, Herder. XII u. 184 S. mit 19 Bildern von Schraudolph. M. 2.20) vereinigten Aufsätze über Mariä „Tugendliches Leben und seliges Sterben" sind zwar nicht in der direkten Absicht geschrieben worden, einen Behelf für Prediger zu bieten; aber sie eignen sich auch zu diesem Zwecke aufs beste. Nahezu in jedem der 27 Kapitel finden sich die schönsten Muster anziehender Schilderungen, wie sie die herzgewinnende Art Meschlers waren; sie können dem Prediger Winke geben zu würdiger Illustrierung der Marienpredigten. Nur wird natürlich, da der Verf. nicht bloß aus der Hl. Schrift und Tradition, sondern auch aus der Dichtung und der gesamten christlichen Kunst schöpfen wollte, der verschiedene Wert dieser Quellen zu beachten sein; M. selbst macht hierauf in dem einleitenden Abschnitt über die „Geschichtsquellen zum Leben U. L. F." aufmerksam und bezeichnet überdies fast immer ausdrücklich das aus Legende und Dichtung Entnommene als solches.

Der ganze, gemütvolle P. Meschler spricht noch aus dem kurzen Vorwort: „Ein Greis, der auf mehr als 80 Lebensjahre zurückschaut, versucht es, das Lied Unserer Lieben Frau anzustimmen. Zitternde Hände und bebende Lippen, was vermögen die? Aber es kommt aus frischem Herzen, aus dem Bewußtsein des hohen Glückes und der hohen Ehre, unter der Fahne Mariae gestanden zu haben . . . Unser schlichtes Loblied wird nicht ungehört verklingen. Das hoffen wir, wenn anders der Name Maria bei ihren Kindern etwas gilt."

4. Auch Universitätsprof. *Johannes Nikel*—Breslau hat mit dem Buche **Die Verwendung des Alten Testamentes in der Predigt**

(Breslau 1913, Aderholz. VI u. 248 S. M. 3.50) zu einem schwierigen Punkte der neueren Homiletik Stellung genommen, und zwar nicht bloß kritisierend, sondern in überaus dankenswerter Weise helfend. Der anregendste Abschnitt ist der II. Teil des Buches (S. 66—178); der Titel lautet wohl „Theoretischer Teil", aber er bietet in Wirklichkeit eine Fülle ganz praktischer Winke, wie die einzelnen Bücher des Alten Testamentes in der Predigt Verwendung finden können. Das ist ja ein ganzer Wald von Predigt-Themen und Dispositionen, die zur Ausarbeitung förmlich herausfordern. Mögen die Anregungen durch fleißige Verwendung beantwortet werden!

In dem historischen Teil (S. 11--65) dürfte noch am ehesten hie und da eine genauere Fassung oder Ergänzung als wünschenswert erscheinen. Z. B. S. 12 f könnte noch bestimmter betont werden, daß die geringschätzige Auffassung des A. Test. in der Epoche der apostolischen Väter doch nicht eine allgemeine war. Zu S. 35: Die Vorliebe der mittelalterlichen Predigt für das Allegorisieren wird leichter verständlich, wenn an diesen Zug auch auf anderen Gebieten, z. B. dem der Liturgik, erinnert wird. Ob nicht die Fehler des sonst so vortrefflichen Berthold von Regensburg (S. 40 ff) doch ein klein wenig zu streng beurteilt sind?

Nicht recht ersichtlich ist der Zweck der ausgiebigen Nachweise der protestantischen Literatur (bes. der großen Menge aus den Predigten und erbaulichen Betrachtungen, S. 57—65), sofern nicht etwa indirekt auch dies ein Antrieb für den katholischen Prediger sein soll, daß er die Schätze der Hl. Schrift doch nicht unbenutzt lassen dürfe. —

Die vier genannten Werke sollen Hilfe sein für die homiletische Tätigkeit, nicht etwa dem Prediger alle Arbeit abnehmen; ohne selbständige Arbeit und Benutzung wird er selbst vollkommen ausgeführte und klassische Predigten nicht mit viel Nutzen verwenden können. Eben in den reichen, mitunter geradezu begeisternden Anregungen liegt aber ein Hauptvorzug der vier Bücher.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Wiederholt wurde in dieser Zeitschrift auf die vorzüglichen **Akten der Diözesansynoden von Lavant** (Marburg in Steiermark) aufmerksam gemacht.

Die Verhandlungen und Bestimmungen der sechsten Synode der genannten Diözese vom 28. August bis 1. September 1911,

die in einem stattlichen Bande von 999 Seiten niedergelegt sind, verdienen eine besondere Beachtung in ihrem dritten Teile (S. 220—999). Während der erste und zweite Teil sich hauptsächlich mit der Vorbereitung und den Formalitäten bei Abhaltung der Synode befaßt, bietet der dritte Teil gleichsam die Früchte der Beratungen und Anordnungen. Diese sind sachgemäß in vier Teile zerlegt, von denen der erste „de fide et doctrina catholica" handelt; der zweite „de cultu divino"; der dritte „de cleri populique disciplina"; der letzte endlich „de regimine ecclesiastico".

Es gibt kaum einen Gegenstand des praktischen, modernen Lebens, der nicht liebevolle Berücksichtigung gefunden hätte. Es können leider nur einige Schlagworte aus dem reichen Inhalte hier geboten werden. So finden sich im ersten Teil eine prinzipielle Klarlegung über das rechtliche Verhältnis des Vereinswesens zur kirchlichen Autorität (S. 250 ff); die Grundsätze zur Beurteilung der sog. Frauenfrage (S. 255 ff) und der Unterrichtssprache in Religion (S. 386 ff). Ausgezeichnet sind die Unterweisungen für Pastoration der Studierenden (S. 428 ff) und gegen die überhandnehmende Sittenverderbnis (450 ff). Aus dem zweiten Teil „de cultu divino" verdienen besondere Beachtung die bis ins kleinste gehenden Vorschriften für Pflege des Kirchengesanges (559 ff), über kirchliche Kunstgegenstände und deren Erhaltung (S. 612 ff).

Hervorragend an Bedeutung ist im dritten Teile die Darlegung der Rechtsbeziehungen zwischen den Pfarrern und ihren Hilfspriestern (S. 690 ff); die Anweisungen über Seelsorge der Gefangenen, über Seelsorge in Städten und größeren Orten; über religiöse Pflege der schulentlassenen Jugend und die Sorge für die Auswanderer.

Ist es eine erfreuliche Erscheinung in der Geschichte der Kirche, daß mit dem Aufleben der Synoden auch ein Erblühen des ganzen christlichen Lebens die naturgemäße Folge war, so darf man den eifrigen Hirten der Lavanter Diözese, Fürstbischof Exzellenz Dr. Michael Napotnik, von Herzen beglückwünschen, daß es in so kurzer Zeit seiner Energie gelungen ist, eine Reihe von Diözesansynoden abzuhalten. Bei nicht wenigen Abschnitten der vorliegenden „Operationes et Constitutiones" ist auch eine reiche einschlägige Literatur verzeichnet, was von der Sorgfalt Kunde gibt, mit welcher diese Vorschriften abgefaßt und herausgegeben wurden.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.



Das Wort des Lebens. Predigten und Konferenzen von P. *Timotheus Kranich O. S. B.*, Konventual der Erzabtei Beuron. Rottenburg a. N. Wilhelm Bader, 1913, 282 S., M. 3.20.

Diese neue Gabe des bekannten Dichters und Homiletikers enthält neben einer Reihe von Fasten- und Exerzitienpredigten (S. 53—143 und 167—226) fünf Männerkonferenzen über „Das Glück" (S. 1—52), zwei Standespredigten (S. 144—166) und 6 Gelegenheitsreden (S. 227—282).

Wie schon einigermaßen aus der Inhaltsangabe ersichtlich, ist der Wert der einzelnen Predigten nicht ganz derselbe, bei einer oder der anderen wird der Theoretiker vielleicht eine eingehendere rhetorische Durcharbeitung wünschen, aber es gibt darunter auch wahre Perlen der geistigen Beredsamkeit. Was alle Predigten gleich auszeichnet, ist der tiefe Ernst einer in Gott verankerten Seele, welcher mächtig zum Herzen spricht und erschüttert, und dann eine schwungvolle, wahrhaft poetische, und doch leichtfließende Sprache.

Wegen der Originalität des Ausdruckes sind die Predigten weniger geeignet, um in der dargelegten Form auf der Kanzel reproduziert zu werden: sie bieten aber dem Prediger viel Material und dienen als Muster der sachlichen und sprachlichen Darstellung.

Es wäre zu wünschen, daß auch in den Predigtwerken die angeführten Zitate, namentlich aus den Vätern, belegt werden.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Brevierausgaben. I. Breviarium Romanum. 4 Bde in 18° (15×10 cm). Dicke: 15 mm. 7 verschiedene Ausstattungen; davon:

Nr. 1 (schwarzes Leder mit rotem Schnitt) M 34; Nr. 4 (Chagrin mit Goldschnitt) M 40; Nr. 7 (Saffian mit Kanten- und Deckenvergoldung und Goldschnitt auf rotem Untergrund) M 47.20.

Breviarum Romanum. 4 Bde in 12° (18×12 cm). Ebenfalls in 7 verschiedenen Ausstattungen; davon:

Nr. 1 (wie oben) M 44.— ; Nr. 4 M 52.80; Nr. 7 M. 72.—.

Sämtliche Einbände haben biegbaren Rücken und abgerundete Ecken am Schnitt. — Pustet, Regensburg.

Wohl viele erwarten mit einer gewissen Sehnsucht das Erscheinen des neuen Breviers. Nun liegt ein Probeband vor.

Die Ausstattung desselben berechtigt wohl zu dem Ausspruch, daß die Technik des Pustet'schen Breviers kaum mehr etwas zu wünschen übrig läßt.

Der scharfe, übersichtliche Druck mit entsprechenden Zeilen und Wortabständen bewirkt, daß auch die im Vergleich zu den früheren Pustet-Ausgaben etwas kleineren Lettern doch recht angenehm zu lesen sind.

Freilich, wer schwächere Augen hat, wird wohl auf das kleinere Format verzichten und nach dem größeren (18×12 cm), dessen Buchstaben gar alle befriedigen werden, greifen müssen.

Als Lieferungstermin wird Ende April bis Anfang Mai angegeben und zwar nach der Reihenfolge der eingelaufenen Bestellungen.

II. Breviarium Romanum. 4 Bände in 18° (15×10 cm). Dicke: 17 mm.

Nr. 1 (Maroquin mit Goldschnitt) Fr 55.—; Nr. 2 (Maroquin mit Goldschnitt, biegsam) Fr 44.50.—; Nr. 3 (Chagrinleder mit Goldschnitt) Fr 41.—. — Dessain, Mecheln (Belgien).

Es liegt ebenfalls nur ein Probeband vor. Das ganze Brevier soll Ende April erscheinen.

Die hervorstechendsten Vorzüge des Dessain'schen Breviers liegen vor allem darin, daß trotz des überaus handlichen Formates die Lettern verhältnismäßig groß sind und daher der Druck ungewöhnlich leicht leserlich wird.

Antiphonen, Capitula, Lectiones breves de tempore brauchen nicht im ordinarium gesucht zu werden, sondern sind bei den Psalmen selbst an den betreffenden Stellen eingereiht.

III. Breviarium Romanum. 4 Bände in 16° (15×9 cm). Dicke: 15 mm. In 7 Ausstattungen; davon:

Nr. 1 (Schwarzes Leder mit Rotschnitt) Fr 41.—; Nr. 2 (Chagrin mit Goldschnitt) Fr 46.26; Nr. 7 (russisches Leder, Goldschnitt auf Rot mit Kanten- und Deckenvergoldung) Fr 88.—.

Breviarium Romanum. 4 Bde in 12° (17×10½ cm). Dicke: 20 mm. 9 Ausstattungen; davon:

Nr. 1 (wie oben) Fr 51.—; Nr. 3 (Chagrin, biegsam, runde Ecken, Goldschnitt) Fr 56.50: Nr. 9 (wie oben) Fr 98.—.

Desclée, Tournai (Belgien).

Von dieser Firma liegt ebenfalls ein Probeband vor.

Der Druck, dessen leichte Lesbarkeit schon früher dem Desclée in hervorragendem Maße eigen war und ihm so viele Freunde zugeführt hat, ist in der Neuausgabe noch besser geworden. Dazu haben Umfang sowohl als Dicke und Gewicht eine Verminderung erhalten.

Als Neuerung sei die besonders Anfängern recht erwünschte Einrichtung verzeichnet, daß ins Psalterium auch die Hymnen zu

den einzelnen Horen, sowie das vollständige Completorium aufgenommen wurden. Sehr zu loben ist auch, daß die Responsorien „de die" immer ganz ausgedruckt sind.

Es ist auffallend, daß im Proprium Sanctorum die Seitenzahl des Commune nicht angegeben ist, wenn dies auch von untergeordneter Bedeutung ist.

Das handliche Format (17×10½ cm, 2 cm dick) des Descléeschen größeren Brevieres (Druck sehr schön) verdient besondere Erwähnung.

NB. Sowohl Pustet als auch Desclée geben noch im Laufe dieses Jahres (etwa August oder September) ein sog. Miniatur-Brevier heraus. Pustet in 48° (13·5×8·3 cm); Desclée in 48° (13×7½ cm).

Innsbruck. V. Pércsics S. J.

Analekten

Anhang zur Abhandlung „Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg"

I. Taufvorbereitung und Taufordo im cod. lat. mon. 6425 (s. XI) im Vergleich mit den Texten bei *Hittorp*, de officiis divinis (Köln 1568)[1].

	Hittorp	C. l. m. 6425.
p. 31	Überschrift	f. 32 — ad electos
	nuntiatur	initiatur
		+ quod presbyteri die dominica ante Agnus dei in missa publice debent pronuntiare populo; quando et ad quamcumque ecclesiam fieri debeat, ut omnes ibidem veniant hora tertia et qui in Pascha baptizandi sint, et qui eos de baptismo suscepturi sunt.
		f. 32v Qualiter annuntiatur scrutinium ipsa die. Scrutinii diem ...
	nostri	+ ad baptismum.
	ibidemque	ideoque
	succedente sequenti quarta feria circa horam tertiam convenire ...	succedente illa feria uel illa circa horam tertiam diei ad illam ecclesiam conuenire ...
	In quarta ... firmati sunt	steht erst f. 41a, d. h. an der richtigen Stelle.

[1]) Vgl. oben S. 8 Anm. 4 und Jahrg. 1913 S. 766 Nr. 7.

p. 31/32 et diaconus clamet . . . procedant.	fehlt.
ita dicendo . . . iudicium dei.	fehlt.
Benedictio cineris.	fehlt.
	+ statuentur masculi in dexteram partem, feminae ad sinistram. At ubi ordinentur, presbyter inuocato nomine infantis dicat: Abrenuntias satanae? . . .
Tunc exsufflet . . .	f. 33 Et imponens manum . . .
Exei immunde . . .	O. s. d., pater d. n. J. C. . . .
Et tunc primitus . . . (Kreuz auf die Stirne) . . . in nomine p. et f. et sp. s.	f. 33^{v} Exsufflatio mit dem Exi immunde
Et imponens manum . . . Omnip. semp. deus, pater d. n. J. C., respicere . . .	
fehlt.	Deinde faciat crucem in frontibus singulorum ita dicendo: Signum sanctae crucis d. n. J. C. in frontem tuam pono. Et in pectore similiter dicens: Signum saluatoris d. n. J. C. in pectus tuum pono. Sequitur oratio: Accipe signum crucis Christi tam in fronte quam in corde; sume fidem coelestium praeceptorum; talis esto moribus, ut templum dei iam esse possis. Ingressusque ecclesiam dei euasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce (f. 34) idola, respue simulacra, cole deum patrem omnipotentem et Jesum Christum filium eius. Qui cum eo . .
Postea benedicat salem . . .	Postea benedicat salem . . . . . . percepit + ut in nomine s. trinitatis efficiaris salutare sacramentum ad effugandum inimicum. Am Rand (ungefähr gleichzeitig): Per eum qui uenturus.
fehlt.	Alia: (f. 34^{v}) Benedic o. d. hanc creaturam salis tua benedictione . .

Accipe salem . . propitiatus . . . fehlt.	. . . ut habeas uitam aeternam.
	f. 35 Item super feminas.
p. 33. Catechumeni recedant.	+ Si quis caticuminus est recedat. Omnes caticumini exeant foris.

Erste Skrutinienmesse

	+ Kyrrie (sic!) eleyson. Christe eleyson. Kyrrie eleyson. Et ascendat sacerdos ad altare dans orationem ad missam pro scrutinio primo.
Or. Da quaesumus dne electis . .	fehlt.
p. 35. Missa hebdomada quarta . .	f. 40^{v} Missa ebdomada tertia . . .

Zweite Skrutinienmesse.

Illa feria veniente . . .	f. 41 Quarta feria uenite . . .
Steht schon p. 31^{b}.	Ordo . . . In quarta ebdomada XLmae et in quarta feria uarietas . . . in sabbato sancto paschae.
Oratio ad missam hebdomada quinta . . .	f. 41^{v} Ordo ad missam hebdomada quarta . . .
fehlt.	Primum incipiat clerus antiphonam ad introitum: Dum sanctificatus fuero. Ps. Benedicam.
	Vor der Praefatio symboli steht von gleichzeitiger Hand, teils einkorrigiert, teils als Randbemerkung f. 49: Hic legatur euangelium de feria: Tunc presbyter.
p. 39 f. Credo und Pater.	Die griechischen Texte (f. 49^{v}ff) sind lateinisch geschrieben und bis zur Unkenntlichkeit entstellt.
fehlt.	Nach der Entlassung der Katechumenen: f. 54^{v} Et incipit clerus off. Benedicite gentes . . .
	Etwas spätere Randbemerkung Secr. Supplices.
Secreta: Exaudi . . .	Super oblata: Exaudi . . Darüber f. 55 die Randbemerkung: Secr. Supplices sequitur.
	Nach der Sekret: INFRA CANONEM UT SUPRA.
fehlt.	Communio: Amen dico uobis quidquid orantes.

	Randbemerkung (s. o.): Communio: Lutum fecit. Sacramentum quod sequitur.
Post communionem: Concurrat...	Ad complendum; Concurrat . . .
	Randbemerkung (s. o.): Pateant sequitur.
fehlt.	f. 56—f. 57 De mysteriis sacri baptismatis: In illo officio primum paganus . . .
fehlt.	f. 57—60v De uerbis graecis.
p. 67 Karsamstagsordo.	f. 97.
fehlt.	f. 98 Postea (nach Abrenuntio) tangat eius pectus de oleo sancto cum pollice crucem faciens et dicens: Fuge immunde spiritus, da honorem deo uiuo et uero. Item inter scapulas: Exi immunde spiritus, da locum spiritui sancto.
fehlt.	f. 99 — f. 103v Erklärung des Symbolums: Haec doctrina apostolica symbolum dicitur; symbolum greca lingua . . .
fehlt.	f. 103v — f. 104v Item de fide sanctae trinitatis. Item quomodo credis? Credo in patrem et filium et spiritum sanctum. Item quomodo credis in patrem? Credo omnipotentem . . . Item quomodo credis in filium ? . . Item quomodo credis in spiritum sanctum ? . . . Item credis resurrectionem ? Credo. Item quomodo ? Credo postquam moriar, quod resurgam in perfecta aetate, in qua ipse Christus resurrexit et ascendit ad patrem et inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos . . .
p. 68—73. Feuer- und Wachsweihe, Lektionen.	f. 105 — f. 108v, kürzer als bei Hittorp.
fehlt.	f. 107v Precamur ergo te domine ut nos famulos tuos . . . s. o. Jhg. 1913 S. 767 Anm. 2.

p. 73. Tunc deinde schola descendit . . , litaniam septenam.	f. 108v . . procedunt pontificem cum schola ad fontes per gentem et iussi faciunt laetaniam quinam.
. . . cum litania quina	f. 109 — quina.
p. 74. Qui inuisibili . . .	f. 109v + Per omnia . . . Vere dignum . . . qui inuisibili . . .
p. 75. Taufe	f. 112 . . . quantos uoluerit + et primo baptizantur masculi deinde feminae.
Quis uocaris?	+ Abrenuntias satanae?
. . . deinde . . . uolo	fehlt. Hier ist bloß die Taufe durch den Bischof beschrieben.
Pontifex ergo . . . dicens	fehlt.
Accipe uestem . . .	f. 113 Tunc imponat ei cappam presbyter dicens: Accipe uestem . .

II. Brief des Herzogs Wilhelm V von Bayern an den Weihbischof Bartholomaeus Scholl und den bischöfl. Vikar Ludwig Schremkh, vom 20. Januar 1605[1]).

Kgl. bayer. allgem. Reichsarchiv, Hochstift Freising, Domkapitel III F 2 n. 89 (n. 15). Dieses Exemplar ist eine Abschrift; das Original war bis zum Datum diktiert, von da an eigenhändig geschrieben.

Unsern grueß zuuor, würdige in gott und hochgelerte, besonder liebe vnd gethreue. Waß an vnß probst dechand und gemain capitl deß hochstiffts Freysing, wegen anstellung deß römischen *toni, breuiarii, caeremonien* und chorröckh in dem Stifft Freysing, für ain entschuldigung schreiben gethan, vernembt ir ab dem beyschluß[2]). Nun khönden wir wol glauben, daß zu anfang solchen werckhs, vielleicht ein ersprießliche summa gellts von nöthen, wolten auch gern sechen, daß vnser fürstlicher geliebter herr vnd brueder, deß churfürsten zu Cölln lbd. auf deß thombstüffts anmuetten, die nothwendige zuegehörungen zubestellen vnd zuerichten die mittl haben oder verordnung thuen mechten. Wann wir vns aber auß deme, waß deß churfürsten lbd. an euch disfals commissionsweiß abgehn lassen, so vil zuerinnern, daß s. lbd. sich gleichsam versechen thuen, ain würdiges thombcapitl solle, ohne erholung verrern beschaidts oder beuelchs, die sache also bald anstellen, vnd wie s. lbd. ohn zweifl hoffen werden, dahin gedacht sein, wie man zu deme waß zu disem werckh gehörig, souil

---

[1]) Im 7. Jahr nach der Abdankung des Herzogs. S. Jahrg. 1913 dieser Zeitschrift S. 784.

[2]) Liegt nicht bei.

möglich gelangen möge, so khombt vnß wol für, weil dagegen ain wirdiges capitl, waß vnd souil den erforderten vncossten anbelangt, die sachen gänzlich an den herrn churfürsten *remittiern*, vnd dasselbe etwas disfals zethuen gar nit schuldig erkhennet, auch nit auf andere mitl gedacht sein will, es werde noch langsam oder gar nichts auß den sachen werden, wie eß aber zuuerantwortten, daß so wol deß herrn churfürsten alß auch anderer vil guetherzigen christen vil jar her gehabte christliche *intention* vnd eiffer zu erbauung der ehrn vnd deß dienst gottes also verrer *impediert* werden solle, daß geben wir gott zuerkhennen. Waß nun die Sachen anbelangt, welche zu disem werck vonnötten vnd erstlich die *ornät* betr. vermainen wir, man solle ohne zweifl bey der thombkirchen mit ornäten vnnd meßgewandten sovil versechen sein, daß man aufs wenigst den chor vnd desselben alltar mit seinen ornäten vnd farben wirdet zieren, oder doch mit schlechten vncossten solche verändern vnd gebürender weiß richten mögen. Betreffend die andern *altaria* wirdet es wol nit möglich, jeziger zeit dieselben sambtlich mit iren gebürenden ornäten vnd farben zuuersechen, wan nur solches nach vnd nach, sovil sein khan, beschicht: *Vasa argentea* belangendt wirdet ohn zweifl ohn dem auch sovil man yez anfangs dern bedörffen wirdt, khein mangl sein; von wegen der *missalia*, *breviaria*, vnd chorröckh geben wir zuerkhennen, ob nit ain yeder selbs, sonderlich die *beneficiati*, sich damit zuuersechen schuldig seyen, oder den unvermöglichern ain steur darzue khönde geraicht werden. So halten wir auch darfür, man khönde dißorts wol einen *magistrum caeremoniarum* haben, welcher *gratis* vnd ohne sold ain solche mhüe gern solts auf sich nemmen, zemahl es in ainer schlechten zeit alleß gar wol wirdet mögen in ain solchen gang vnd *esse* gebracht werden, daß man aines *magistri caeremoniarum* hernach gar entrathen khönde. *Item* seind wir ehrbietig, den Welser *canonicum* selbs zuersuechen, inmassen wir mit inne zuuor alberaith darauß gehandelt, daß er daß *proprium patronorum dirigere* vnd stelle, vnd verhoffen wir, er werde sich dessen alß ain mitglied solchen stüffts nit verwaigern. Waß nun die bestellung anderer nothwendiger büecher berüeren thuet, wirdet man vieleicht auch mitl haben khönden, solche mit besserm vortl zubekhommen, inmaßen sich dann vnseres geliebten sohns herzoge Maximilians rath, Theodorus Viepeckh sich vernemmen last, als wolte die verlag darauf thuen, mit deme mecht man weiters auß der sachen handlen. Diß haben wir euch *obiter* wollen andeutten, vnd halten wir je darfür, ainem wirdigen thombcapitl sollen dennocht nit mitlen, so zu diesem werck dienstlich, manglen, wann sie denselben eifferig nachdenckhen, vnd ain ybrigs werden thuen wöllen, den herrn churfürsten zum thail zuentheben, dann wir gewißlich sorg tragen, es werde s. lbd. nit so

willig sein khönden, da sy die burd disfals allain tragen solten. Wir verhoffen gleichwoll, bey s. lbd. selbsten zuvil außzerichten, daß dieselb hieher ain tausend gulden verwilligten, welches für ir person villeicht auch genueg werr. Aber ain würdigs thombcapitl wirdet je auch etwas thuen müessen; halten demnach darfür, ir sollet dise vnser mainung ainem würdigen thombcapitl anfüegen, ob sy vielleicht besser zur sachen thuen, vnd vnerwarth deß herrn churfürsten *resolution* derselben ein anfang machen, oder aufs wenigist etliche *praeparatoria* thuen wolten, eß wirdet sich verhoffentlich alleß fein thuen lassen, wann man nur ainen lust vnd willen darzue hat. Wolten wir euch nit verhalten, gnedigist gesynnent, ir wöllet euch die sachen zu guetter außrichtung lassen beuolchen sein, vnd vnß den vervolg herwider berichten. Seind auch mit gnaden vnd allem guettem wol zuegethan.

Datum München den 20. January Ao. 1605.

Liebe Herrn, wollet euch die sachen eiferig lassen angelegen sein; ich waiß den Herrn brobst vnd dechant wie nit weniger den Herrn Welser also beschaffen, daß sy gewiß nit werden vhon rat ziechen, sondern ier bestes thuen. Wann dan die fürnembsten den andern vorgehn, sollen verhoffentlich die jungen gern nachfolgen. Der Welser ist zu dem *proprio* vnd andern anschlagen nit zuuerbessern, vnd wirdet dem stifft hielich dienen khünden; ich waiß die Herren alle werden dessen ein freidt haben, wan eß nur angefangen ist; weil es aber haist, waß einer einem rath, solle er selbß auch thuen, also werdet auch ier euch ein schlechte mhüe oder ein alts geltl daß man etwan nimer brauchen khan nit reuhen lassen, sondern herfür suechen, vnd auch nach vermügen vnd guettem willen waß wenigs herschiessen. Gemach geth man auch weit, wenn man nur einmal ein anfang macht. Will es nit gehn, so zeuche ich selbst hinab vnd isse euch allen 3 mal souil suppen herauß, als ier dreyen auferget. Laß euch neben den andern herrn die sach angelegen sein.

Wilhelm.

Denn würdigen in gott vnd hochgelertten vnsern besonder lieben vnd gethreuen Bartholomeo Scholln *suffraganeo* vnd Ludwig Schrenckhen *vicario* deß hochstifts Freysingen, churfürstl. Cölnischen räthen, der rechten doctorn.

III. Formulae reformationis. „Der Römischen Kaiserlichen Majestat erclärung / wie es der Religion halben im hailigen Reich / biß zu außtrag des gemainen Concili gehalten werden soll / auff dem Reichstag zu Augspurg/den XV. May / im MDXLVIII Jar publiciert und eröffnet / und von gmainen Stennden angenommen.“

Beginnt nach der Einleitung: „Von den Menschen vor dem fahl". Später kommt ein Abschnitt: „Von Sacramenten in Gemain." Dann die einzelnen Sakramente, aber mit wenig liturgischen Vorschriften.

Gedruckt von Philipp Ulhart, Augsburg, ohne Jahr (vor 1557, denn auf dem Einband ist eingedruckt: M. S. 1557); Münchener Staatsbibliothek, Liturg. 4° 388 n. 9. Ferner bei *Goldast*, Imperat. constit., Frankf. 1713, II 326 ff und *Le Plat*, Monument. ad. hist. conc. Trid. spect., Löwen 1784, IV 73 ff. (*Knöpfler*, Aktenst. 18).

Dasselbe, auf dem Augsburger Reichstag 1559 unter K. Ferdinand I und auf dessen Befehl in Mainz gedruckt. Die Änderungen bei *Hartzheim*, Conc. Germ. VI 741 ff. (*Knöpfler* a. a. O.)

Salzburger Formula Reformationis 1562, gedruckt bei *Knöpfler* a. a. O. 18—77.

München. Heinrich Mayer.

Ethnologische Woche in Löwen *(Semaine d'ethnologie religieuse)*. Mehr und mehr treten die religionswissenschaftlichen Probleme in den Vordergrund des gelehrten Interesses. Wie überall, so hat sich auch hier die agnostisch gestimmte ungläubige Wissenschaft mehr auf die geschichtliche Seite geworfen; eine Flut von ethnologischen Schriften und daran sich knüpfender Untersuchungen beginnt sich breit zu machen, und zeitigte bereits die allerabenteuerlichsten Theorien. Dem Treiben kann der christliche Apologet nicht mehr ganz sorglos zusehen; aber wie sich wehren?

Das allernächste Bedürfnis wäre, über den wahren Sachverhalt genau unterrichtet zu sein, und hierin hätten wir Katholiken die allerbesten Mitarbeiter, die man sich nur wünschen konnte, an unseren Missionären, Leuten, die 10, 20, 30 Jahre, ihr ganzes Leben gerade unter jenen wilden Stämmen hinbringen, die für die zu lösenden Probleme die größte Bedeutung haben. Nur sollten auch sie mit der allernotwendigsten Vorbildung ausgerüstet sein, die Probleme kennen, die zu lösen, die Punkte wissen, auf welche es bei linguistischen, ethnologischen, kulturellen Beobachtungen vorzüglich ankommt. Ihnen nun gerade hierin an die Hand zu gehen, haben sich eine Anzahl katholischer Gelehrter zusammengetan und Ferienkurse unter dem Titel „*Semaine d'Ethnologie religieuse*" ins Leben gerufen. Bereits im Jahre 1912 tagte ein solcher Kurs zu Löwen vom 27. August bis 4. September. Die interessanten Vorträge sind bei Alb. Dewit 53 rue royale Bruxelles käuflich zu beziehen.

Der Erfolg ermutigte die Begründer der „Woche" zur Wiederholung des Unternehmens; die neue Tagung fand wieder vom

27. August bis 4. September in Löwen statt. Die neue Zusammenkunft gestaltete sich zu einer Art von Kongreß, auf dem die allerneuesten Forschungen katholischer Gelehrter auf ethnologischem Gebiet, neben den anregendsten Anleitungen zu weiteren Forschungen dargeboten wurden.

Im Mittelpunkte der Tagung standen die Vorträge des Hw. P. *Schmidt S. V. D.*, des eigentlichen Gründers des Unternehmens. In seinen Untersuchungen über die Astral-Mythologie bei den Völkern Australiens kommt er zur Unterscheidung von sieben Kulturkreisen, die nacheinander von Norden her in den Erdteil eindrangen, sich gegenseitig verdrängten und vermischten. Zugleich gelang es ihm, festzustellen, in welchem Gebiete und bei welchem Stamme sich der primitive Zustand wohl am reinsten erhalten habe: es ist der Stamm der Kurnai. Sie sollten nach der Behauptung so mancher Ethnologen religionslos sein; aber wie ganz anders verhält es sich bei genauerem Zusehen! Von äußeren Einflüssen und vom Kontakt mit fremder Kultur frei geblieben, bewahrten sie die einfache, von jeder mythologischen Fabel freie Erkenntnis eines höchsten Wesens *Mumgan-nganda*. Allerdings ist dieser Begriff nicht mit der Klarheit des Monotheismus aufgefaßt, aber er ist aufrichtig und tief im Herzen dieser Menschen eingewurzelt. Und es genügt ein kurzer Unterricht, um sie zur vollen Erkenntnis der Wahrheit zu bringen. Ganz ähnlich ist es bei den afrikanischen Pygmäenvölker, den allerwahrscheinlichsten Urbewohner dieses Weltteiles. Über die verhältnismäßig hochstehende Moral jener Stämme, die den Urglauben an ein höchstes Wesen rein beibehielten, brachte viele interessante Einzelheiten P. *Lemonnyer O. P.* in seinem lehrreichen Vortrag. Zu nicht geringem Staunen hört man aus dem Munde mancher dieser Völker Gebetsformeln, wie sie kaum einfacher und schöner bei den frömmsten Gläubigen sein könnten: „Gott wir sind in der Not; du bist unser Vater, wir deine Kinder, hilf uns".

Allmählich je weiter wir uns von diesem ursprünglichen Kulturzyklus entfernen, desto mehr verliert an Klarheit der Begriff des höchsten Wesens. Es ist wie wenn ein Schleier, ein immer dichter sich gestaltendes Lianengewebe sich ausbreitete, das den weiten Ausblick ins Unendliche des Himmelgottes allmählich verschließt. Es besitzen diesen Begriff noch die Vertreter des zweiten, des sogenannten Boumerangkulturzyklus, aber daneben sehen wir bereits die Verehrung des Mondes, als Symbols des sterblichen Menschen. Die mythologische Fabelwelt wuchert immer reicher empor. Allerdings tritt sie nicht sofort ins religiöse Gebiet ein; die Mythen werden lange Zeit als Fabeln erzählt, ge-

stalten sich immer konkreter von einer Generation zur anderen und werden endlich mit religiösen Themen versponnen und in die phantastische Götterwelt hineingezogen. So sehen wir im dritten patriarchalisch-totemistischen Kulturzyklus schon Sonne und Venus im Bereich dieser verehrten Götterwelt. Es kehrt allerdings wieder im vierten Zyklus der Mond als Hauptgestalt zurück. Diesmal ist es aber unter einer anderen Form, nämlich als dunkler und heller, der zwei Brüder symbolisiert. Von nun an beginnen die gemischten Zyklen; zugleich treten die verschiedenen Heiratsklassen zum Vorschein. Die Mythologie wird immer komplizierter, die Göttergewalt gestaltet sich reicher und phantastischer als je. Vom höchsten Wesen bleibt bald kaum mehr ein Schimmer zurück. Es wird bald im Begriff dieser Leute zu einem altersschwachen Greise, der sich kaum mehr um die Welt kümmert, und niemand kümmert sich auch mehr um ihn. Ganz am Ende des Verfalls finden wir das bekannte Arandavolk. Von ihnen wurde behauptet, daß sie die Urbewohner Australiens, ein Übergangsstadium vom Affen zum Menschen seien. Indessen ist es auch hier wieder gerade umgekehrt. Diese so tief gesunkenen Stämme, die vieles mit dem Bewohner Neu-Guineas gemeinsam haben, sind eben die Vertreter des allerjüngsten Kulturzyklus. Wie die mythologischen, so führen auch gründlich durchgeführte linguistische Forschungen zu den gleichen Resultaten, trotz des Widerspruchs akatholischer Gelehrter, die ihrerseits die darwinistischen Theorien soviel wie beweislos annehmen.

Im Zusammenhang mit diesen Vorträgen des P. *Schmidt* waren die höchst interessanten Auseinandersetzungen des P. *Bouvier S. J.* über den Totemismus, diejenigen des Abbé A. Bros über Animismus, der klar die Herkunft des Seelenbegriffes vom Traume widerlegte, indem er sich auf die neuesten Untersuchungen stützte. P. *Bouvier* erörterte eingehend den Unterschied zwischen Religion und Totemismus; dieser letztere nähert sich eher der Zauberei. Äußerst spannend waren die Ergebnisse der Studien des P. *Trilles C. Sp. S.*, des berühmten Autors des „Totémisme chez les Fans“, über die Zauberer, ihre Organisation, geheimnisvolle Zeremonien und rätselhafte Tatsachen. Es ist ein ebenso wenig untersuchtes, wie schwer zu beobachtendes Gebiet.

Glänzende Vorträge hielten der P. *Munnynck O. Pr.*, Professor an der Universität in Freiburg, und P. *de Grandmaison S. J.* über die Untersuchungsmethode der Psychologie der Religionen. In gewissem Zusammenhange mit diesen Vorträgen war jener des P. *Pinard S. J.* über Religionswissenschaft im allgemeinen. Es

möchte uns zu weit führen, diese interessanten Gedanken hier auseinanderzulegen.

Sehr zeitgemäß waren die Vorlesungen über einige nichtchristliche Religionen, die man im besonderen Teile der „Woche" zum Gegenstand eingehenderer Erörterung machte. Neun Vorträge wurden dem Islam, zwei dem Buddhismus gewidmet. Der gegenwärtige Stand beider Religionen wurde sehr ausführlich behandelt. Nicht so genau konnte man sich mit der geschichtlichen Entwickelung abgeben, aber auch hier fiel so manche Frucht gründlichen Studiums ab. So z. B. war es aus dem Vortrage des P. *E. Power* interessant zu erfahren, daß Mohammed selbst im Anfang seiner Laufbahn ein eifriger und, was noch mehr bedeutet, ein aufrichtiger Propagator einer Religion war, die er für wahr hielt. Anormalitäten in dessen psychischem Leben, die in einem eigentümlichen Mangel an Logik zum Vorschein traten, erklären seine „Inspiration". Erst später, als er durch glückliche Kriege Herr der Lage wurde, ging seine Aufrichtigkeit verloren. Es wäre vielleicht überhaupt nützlich gewesen, wenn man mehr Diskussion zugelassen hätte. Eine reiflich vorbereitete und gründliche, sachliche Diskussion kann viel zur Klärung gewisser Fragen verhelfen.

Außerordentlich viel Neues brachte der Vortrag des Madrider Universitätsprofessors *Asín y Palacios*. Er erzählte von der Mystik des einflußreichen, arabischen Mystikers *All Ghazzali*, eröffnete ihre Zusammenhänge mit dem Neoplatonismus und der Theologie der griechischen Kirchenväter, sowie deren Einfluß innerhalb des Islams aber auch auf die christliche Gedankenwelt.

Im gegenwärtigen Stand des Islam muß man seine Bedeutung in Indien und in Afrika unterscheiden. Über Indien handelten zwei spannende Vorträge, nämlich über das innere und äußere Leben des Islams. Der erste vom P. *E. Blatter S. J.*, der zweite vom P. *P. Dahmen S. J.* Beide hatten durch langjährigen Aufenthalt im Osten die Verhältnisse genau kennen gelernt. Den afrikanischen Islam besprach ein Missionär von den Weißen Vätern, P. *Marchal.*

In Indien, wo das moralische Niveau des Heidentums tief gesunken, bedeutete der monotheistische Islam mit seinen Vorschriften eine gewisse Besserung. Man sieht es schon an den Gestalten der Mohammedaner; es sind durchwegs großgewachsene, kräftige Leute, im Gegensatz zu den unscheinbaren kleinen Hindus. Ganz anders in Afrika; hier sinkt stets die Moral mit dem Vorrücken des Mohammedanismus.

Aber hier wie dort trägt der Islam immer das Kennzeichen der Stagnation in jeder Hinsicht. Es ist sehr charakteristisch, daß

er stets *„un colporteur, pas porteur d'idée"* war. Und dies ist so bedeutungsvoll, daß alle Versuche, die in Indien besonders zahlreich waren, den Mohammedanismus der europäischen Zivilisation und ihrem wissenschaftlichen Fortschritt anzupassen, in Sekten entarten, die alles andere nur nicht die Religion des Propheten sind. Da aber dieser Einfluß stark zunimmt, scheint in der Zukunft moslemitischer Glaube in der westlichen Kultur aufgehen zu müssen.

Viel schneller als der Islam verschwindet von der Erdoberfläche eine andere, weit mächtigere Religion. Über den chinesischen Buddhismus hat die Revolution bereits das Todesurteil ausgesprochen. Nachdem die neue Regierung erklärte, der Buddhismus sei nicht mehr Staatsreligion, fiel seine ganze Bedeutung. Und nun suchen 400 Millionen, ein Drittel der Menschheit, nach einer besseren Religion und werfen den Bonzen vor, sie hätten die Vorschriften des Konfuzius, arbeitsam, barmherzig und keusch zu leben, nicht ausgeführt; dieses Ideal hätten nur die Vertreter des christlichen Glaubens erreicht, jenes Glaubens, der die Völker Europas zu einer so hohen Kulturstufe erhob. Nur machten den Chinesen die vielen christlichen Konfessionen verwirrt. Katholiken gibt es fast anderthalb Millionen, Protestanten, die in verschiedene Sekten zerfallen, zirka 300,000. Diese letzteren aber sind mit Geldmitteln wohlversorgt und haben fast alle Schulen in ihren Händen. Ein gutes Zeichen ist es, daß am 27. April des Jahres auf Befehl der Regierung in allen katholischen Kirchen ein Hochamt gesungen wurde, dem alle Mandarinen und Staatsbeamten beiwohnten. Zahllose Scharen heidnischer Chinesen flehten zum Gott der Christen: Er solle sich doch ihrer erbarmen und das Licht des wahren Glaubens zu ihnen senden. Wir wollen hoffen, daß dieser Tag nicht mehr weit ist.

Diese spannenden Nachrichten über die kritischen Tage des Reiches der Mitte trug mit flammender Begeisterung P. *Arsenius Völling O. F. M.* vor.

Die so reich und mannigfaltig ausgefüllte Woche stellte alle Teilnehmer zufrieden. Man konnte äußerst viel Nutzen und Belehrung daraus ziehen. Ein ausführlicher Bericht erscheint im April.

Eine große Erleichterung brachte die Einrichtung, daß vor jedem Vortrag gedruckte Dispositionen mit kurzer Inhaltsangabe verteilt wurden. Auch waren die Besuche der reichhaltigen Museen sehr lehrreich. Es muß besonders hervorgehoben werden die große Liebenswürdigkeit, mit der Prof. *Capart* von der Universität in Lüttich die Teilnehmer der Woche im königlichen ägyptologischen

Museum in Brüssel, das er durch langjährige Arbeit so herrlich ausgestattet hatte, herumführte. Es war dies eine anschauliche Vervollständigung eines interessanten Vortrages über astralische Mythologie bei den Ägyptiern. Leider nahmen infolge ungenauer Vereinbarung der Stunde nur wenige am Besuch im Museum teil.

Zum Schluß könnte man noch die schönen Worte des P. *de Grandmaison* anführen. Diese Woche vereinigte, meinte er mit Recht, den glühenden Seeleneifer frommer Missionäre mit dem auf der Grundlage des wahren Glaubens gestützten tiefem Wissen katholischer Gelehrter zu einem herrlichen Ganzen. Und (könnte man hinzufügen), wenn etwas zu bedauern wäre, so höchstens das, daß jene Vereinigung des Eifers mit der Gelehrsamkeit nicht schon lange vorher stattgefunden hat. Desto größer aber auch ist das Verdienst der so liebenswürdigen und eifrigen Gründer der *Semaine*, besonders des P. *Schmidt S. V. D.* und des P. *Bouvier S. J.*, die ungeachtet der Gegner und Schwierigkeiten die Sache so glänzend durchzuführen wußten. Die Zukunft wird erst zeigen, wie viel Gutes aus dieser Einrichtung für die Kirche und ihre Missionen fließen wird[1]).

Krakau. Marius Skibniewski S. J.

Zur Bußlehre des hl. Ephräm. Dr. *J. Hörmann* kommt in seinem oben besprochenen Werke: „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht“, indem er von der *Confessio coram Deo* handelt, auch auf Ephräm den Syrer zu sprechen (S. 153—160), dessen Bußlehre er in die Worte zusammenfaßt: „Der Prophet der Syrer redet von keinem Bußsakrament, sondern nur von einer Bußübung. Das Bekenntnis, das er empfiehlt, ist nur eine Confessio coram Deo. Wir behaupten damit nicht, daß er eine priesterlich gespendete Kirchenbuße, eine öffentliche oder private, gar nicht gekannt hat. Aber gesprochen hat er auf den vielen hundert Seiten jener sechs Bände (gemeint ist die sechsbändige römische Ausgabe von 1732—1746) nicht davon. Sie stand also — selbst von einem historischen Minimismus aus muß man so folgern — jedenfalls nicht im Vordergrund seines Interesses: die bloße Confessio coram Deo, Bußgesinnung und Bußwerke ohne Anrufung der Schlüsselgewalt, beherrscht mindestens einen sehr großen Teil seines seelsorgerlichen Gesichtskreises“ (S. 153 f.).

[1]) Die nächste *Semaine* soll Ende August 1915 in einer Stadt von Westdeutschland stattfinden.



H. hat, wie aus seinen Ephrämzitaten ersichtlich ist, nur die bereits genannte römische Ausgabe benützt. Dieselbe ist aber, wie er selbst hervorhebt, nicht bloß höchst fehlerhaft, sowohl was den Text als auch was die Übersetzung betrifft, und enthält nicht bloß viel fremdes Gut (vgl. z. B. ZkTh 1906 S. 178—183), sondern bietet auch aus dem ungeheuern Schriftenreichtum des Kirchenvaters nur einen kleinen Bruchteil. Inzwischen sind aber neue Ausgaben erschienen, unter denen besonders das vierbändige Werk von *Th. J. Lamy:* Hymni et Sermones S. Ephraem (Mechliniae 1882—1902) eine große Menge neuen Materials enthält. Hätte H. diese vier Bände durchforscht, so würde er die oben mitgeteilten Worte über die Bußlehre des Heiligen wohl nicht niedergeschrieben haben. Aber selbst die römische Ausgabe dürfte er zu flüchtig durchblättert haben, da ihm einige Stellen entgangen sind, die ganz klar bezeugen, daß Ephräm eine „priesterlich gespendete Kirchenbuße“ sehr wohl gekannt hat. Im nachfolgenden sollen die hauptsächlichsten Stellen mitgeteilt werden, die beweisen, daß der Prophet der Syrer nicht ausschließlich von einer Confessio coram Deo redet; dabei sollen an erster Stelle die Belege aus der römischen Ausgabe, an zweiter die aus der Ausgabe von *Lamy* angeführt werden.

Ephräm sieht im Hofstaate des Königs Salomon ein Vorbild der Kirche; wie an jenem, so gibt es auch in der Kirche verschiedene Ordnungen und Abstufungen: „Agnosce pulcherimum ordinem in sancta ecclesia a Christo constitutum, et quomodo spirituales divinorum sacramentorum dispensatores cunctis ecclesiae filiis alimenta iuxta cuiusque gradum ministrant, sic ut probis et perfectis arcana et abscondita depromant, paenitentibus vero et extra templi fores stantibus paleas et hordeum porrigant.“ (Syr.-Lat. t. I, 455 A). Die Büßer, von denen hier die Rede ist, sind von der Kirche ausgeschlossen, stehen außerhalb der Kirchentüre und dürfen nicht an den heiligen Geheimnissen teilnehmen. Sie stehen ferner unter der Kontrolle der kirchlichen Amtspersonen; es können also nur jene gemeint sein, die öffentliche Kirchenbuße tun.

Gegen die Manichäer, die kein wahres Priestertum hatten und daher die Eucharistie nicht feiern konnten, aber gleichwohl durch die Darreichung eines Stück Brotes ihren Adepten die Sündennachlassung verhießen, bemerkt Ephräm, daß eine solche Sündenvergebung nichtig sei, und fährt dann fort: „Ille (Christus) siquidem discipulis suis potestatem tradidit, ut semel dumtaxat per aquas humanae naturae noxas expiarent. Qui autem ipsis concessit, ut (nach dem syrischen Text ist hier ein „iterum“ ein-

zuschalten) *absolverent et ligarent*, simul praescripsit, ut crimine obligatus eius conspectui se sisteret, qui omnia peccata dimittit et veniam flagitaret.“ (Syr.-Lat. t. II, 440 A). Obwohl also Gott allein die Sünden nachlassen kann, so geschieht nach dieser Stelle diese Nachlassung trotzdem nicht ohne Vermittlung derer, denen Christus die Binde- und Lösegewalt hier auf Erden übertragen hat. — Petrus hat von Christus die Binde- und Lösegewalt empfangen. So läßt Ephräm in einer Predigt auf die Verklärung des Herrn Christus zu Petrus, der den Wunsch geäußert hatte, immer auf dem Berge zu bleiben, also sprechen: „Ecclesia quo pacto aedificabitur? claves regni caelorum quo pacto a me accipies? *quem ligabis? quem solves?*“ (Gr.-Lat. t. II, 45 B).

Daß der Sünder dem Priester seine Schuld bekennen müsse, deutet Ephräm hinlänglich klar an im 22. Nekrosimon, wo er einen verstorbenen Sacerdos also anredet: „Dexteram, Pater, lapso porrexisti; te enim simili ruinae obnoxium esse asseverans praebuisti exemplum, quo confirmatus se a lapsu relevaret, *nec ipsum proinde puderet culpam fateri suam*. His et huiusmodi artibus lucratus es fratres tuos.“ (Syr.-Lat. t. III, 273 B). Die Notwendigkeit der Beicht dürfte auch in folgenden Worten der 19. Paraenesis ausgedrückt sein: „Vae illi, qui similis mei exaggeravit crimina, qui peccata commisit et *celavit*, *ne heic dedecus sustineret*, ac propterea illic in die iudicii digito monstrabitur ac per ora hominum traducetur.“ (Syr.-Lat. t. III, 448 B).

Daß es in der Kirche keine Nachlassung der Sünden ohne das Priestertum gebe, spricht Ephräm in seiner Schrift über das Priestertum also aus: „"Ανευ τῆς σεμνῆς ἱερωσύνης ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν οὐ δίδοται“ (Gr.-Lat. t. III, 2 D). H. bemerkt dazu: „Er selbst (Ephräm) deckt diesen Ausspruch, der aus einem schwungvollen Preis des Priestertums heraustönt, in diesem *sermo* nur noch durch das bald nachfolgende Wort: „Wenn die ehrfurchtgebietenden Mysterien dargebracht werden, voller Unsterblichkeit durch den Priestervorstand, der für alle das Gebet verrichtet, dann kommen die Seelen und erhalten durch die mit Schauer zu ehrenden Mysterien Reinigung von Sündenmakeln“. Gegen eine derartige Erklärung, als ob nach Ephräm die Tätigkeit des Priesters in der Sündennachlassung nur in der Darbringung des eucharistischen Opfers bestände, ist zu bemerken, daß der Kontext hiezu durchaus kein Recht gibt. Zwischen dem ersten Satze, demzufolge es ohne Priestertum keine Sündennachlassung gibt, und dem zweiten, der sagt, daß die Seelen durch die heiligen Mysterien von den Sündenmakeln gereinigt werden, liegt so viel dazwischen, daß man nicht berechtigt ist, im letzteren Ausspruch nur die Er-

klärung des ersteren zu sehen. Es ist wahr, daß Ephräm öfters dem heiligen Opfer sündentilgende Kraft zuschreibt; aber niemals behauptet er, daß durch dasselbe alle, auch die schweren Sünden nachgelassen werden können; im Gegenteil, weiter unten wird gezeigt werden, daß er dabei immer nur an nicht schwere Sünden denkt. Sodann ist es nicht wahr, daß im ganzen *Sermo* sonst nichts mehr von der Sündennachlassung vorkommt. Während durch das Opfer alle Gläubigen Reinigung von ihren Sünden erlangen können, die daran teilnehmen, wird der Priester ermahnt, eine ganz besondere Sorgfalt für jene zu haben, die abgeirrt und in Sünden gefallen sind: Τὸν πλανηθέντα σύναξον· τὸν χωλὸν ἐπίδησον· πεσόντα ἀνάστησον· ἀσθενοὺς ἀντιλαβοῦ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια (l. c. 5 E).

H. meint, Ephräm komme, wenn er von der Buße rede, nie Joh 20,22 in die Feder (S. 157). In der Ausgabe von *Lamy* findet sich aber doch eine solche Stelle. In einem *Sermo* zur Osternokturn (t. I, 550) paraphrasiert der Heilige die Worte, mit denen Christus der Herr seinen Aposteln die Vollmacht der Sündennachlassung erteilt hat, also: „A c c i p i t e a m e S p i r i t u m s a n c t u m, u t r e p l e a m i n i s p i r i t u e t v i r t u t e a d r e m i t t e n d a h o m i n i b u s p e c c a t a; cuius enim remiseritis, remittam ei, et cuius retinueritis peccata, etiam apud me remittenda erunt. Quod autem solveritis aut retinueritis, sic erit in caelo, nec verba vestra fallam; sed in Spiritu loquimini iustitiam. Accipite potestatem, quae non transitura est nec defectura, quia verbum vestrum confirmatum est. Non solvam dicta vestra; si irati fueritis (*Lamy:* irasceritis), irascar ego; si reconciliati fueritis, reconciliabor. Ecce claves regni ad lumbos vestros suspendo. Aperite et claudite cum aequitate, donec veniam.“ — Die Verleihung der Binde- und Lösegewalt an Petrus besingt Ephräm auch in einem andern Hymnus: „Beatus es, o Tu, quem Filius Dei elegit et discipulis suis caput p r a e p o s u i t c u i q u e d e d i t v i r t u t e m e t p o t e s t a t e m l i g a n d i a t q u e s o l v e n d i.“ (Hymni disp. III, 2. t. IV, 684).

Die Kirche ist nach Ephräm von Christus eingesetzt als Zufluchtsort für alle Sünder und als Quelle, aus der alle Sündennachlassung strömt: „Quare facta est (ecclesia) asylus omnibus peccatoribus usque ad fines terrae fonsque, unde profluunt omnes condonationes. E c c l e s i a o m n e m a c c e p i t p o t e s t a t e m l i g a n d i a t q u e s o l v e n d i i n c a e l o. Sponsus dedit ei claves portarum caeli et terrae. Dominus sponsae suae tradidit omne, quod habebat, eamque suis thesauris praefecit . . . . In hac gloriosa ecclesia constituta est regia maiestas et in throno eius sedet simul angelus et sacerdos.“ (t. I, 358).

Seinen verstorbenen Freund, den Priester Abraham von Kidun, lobt Ephräm ganz besonders wegen der Milde und Verschwiegenheit, die er bei Anhörung der Beichten an den Tag legte: „Optime coarguens prius festucam in oculo suo videbat et deinde admonebat. Quando durum suis comminationibus se praestiterat, sinceram effundebat misericordiam. Inflicto gravi dolore ad nociva resecanda medebatur et curabat, ut sanitatem roboraret. Attente inspecto in homine vulnere illud non proditum adurebat et hominem instruebat.... Non detegens eum, qui peccaverat, ne eum laederet contemptibilemque redderet. Absque verbere magnum dolorem excitabat et peccatum confusione sapienter operiebat.“ (t. III, 804).

Die mitgeteilten Stellen lassen wohl keinen Zweifel daran aufkommen, daß Ephräm nicht bloß eine Confessio coram Deo sondern auch ein Sündenbekenntnis vor dem Priester und Sündennachlassung durch priesterliche Lossprechung kannte. Es erübrigt nur noch, auf einige Schwierigkeiten einzugehen, die sich in einem im 3. Bande der syrisch-lateinischen römischen Ausgabe (S. 160 bis 205) enthaltenen *Sermo de paenitentia* finden und auf die sich H. vor allem stützt.

Dort spricht nämlich Ephräm von den Sünden gegen Gott oder den Sünden zum Tode und bezeichnet sie als unheilbar und als solche, die der Binde- und Lösegewalt der Priester entzogen sind. Seine Worte lauten: „Τὰ ἀνίατα οἱ ἰατροὶ οὐ θεραπεύουσι, φησί, οὕτως οὐδὲ πάντα τὰ ἁμαρτήματα οἱ ἱερεῖς δύνανται ἐξιλάσκεσθαι. καὶ πῶς τινες οἴονται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πᾶσαν ἁμαρτίαν δεσμεῖν καὶ λύειν; ἐπὶ φόνοις ἐχώρησεν ὁλοκαυτώματα, ἔτρεψε δὲ τὴν θυσίαν εἰς ἀπόφασιν. οὐκ οὖν ἀσεβὴς ὁ ἱερεύς, ἐὰν ἐπιχειρίσῃ λύειν ἃ ὁ Θεὸς ἔδησε; Θεοῦ ἐστὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖραι, ἀδελφοί, δυνατὸν μόνου· ἀλλ' ἔδωκε καὶ τὴν μετάνοιαν τοῖς ἀνθρώποις ἐν τοῖς ἀνιάτοις (198 E).

Soll also Ephräm wirklich geglaubt haben, daß die Kirche wenigstens die schwersten Sünden nicht nachlassen könne? H. steht nicht an, dies zu behaupten, indem er schreibt: „Die einleitende Bemerkung gegen jene in der Kirche, die glauben, jede Sünde binden und lösen zu können, läßt keine andere Deutung zu als die: Ephräm anerkennt die priesterliche Binde- und Lösegewalt; er nimmt aber die größten Sünden, so ausdrücklich den Mord, vom Bereich ihrer Anwendung aus, steht also diesbezüglich auf dem Standpunkt des Origenes de or. 28. Doch die Buße selbst ist universell. Von Gott kann der Reuige für jede Sünde Verzeihung erhalten. Für gewisse Sünden gelte also das Tertullianische: *De venia Deo reservamus,* oder die Anweisung des römischen Klerus Cypr. ep. 8“ (S. 156).

So wäre also Ephräm selbst ein Novatianer gewesen, er, der in seinem Testamente (Gr.-Lat. t. II, 403 D) und in sermo 22. adv. haeres. (Syr.-Lat. t. II, 488 C) unter anderen auch die Katharer (d. i. Novatianer) als Häretiker bezeichnete. Wie konnte aber dann sein Zeitgenosse Gregor von Nyssa in seiner Lobrede behaupten, Ephräm habe die novatianische Irrlehre wie ein siegreicher Held niedergeschmettert? „Νουάτου δὲ εἰ βούλοιτό τις τοῦ θρασυτάτου ἥττημα κατιδεῖν, ἐν τῇ διὰ τῶν λόγων τοῦ Ἐφραῒμ πάλῃ τὸ τοῦ ἐναντίου πτῶμα βλεπέτω, ἐν ᾗ τοσοῦτον εὑρήσει τὸ περιὸν τῆς δυνάμεως τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου ἐν τῇ τοῦ λόγου παραστάσει, ὅσην ἀνδρὸς παγκρατιαστοῦ καὶ παιδὸς οὐκ εὐσθενοῦς δι' ἁπαλότητα“ (SG 46, 825 D).

Doch wie weit unser Kirchenvater von jedem novatianischen Rigorismus entfernt war, bezeugt er uns selbst in einer Abhandlung über die Buße, die nur in lateinischer, freilich ziemlich fehlerhafter Sprache erhalten ist (Gr.-Lat. t. III, 589—599), und von der es zu unserem Zwecke genügt, nur den Anfang hieher zu setzen: „Plerosque cernimus in Ecclesia constitutos ecclesiasticae pietatis ac fidei non tenere doctrinam, quum et sibi de iustitiae meritis nimium tribuunt, aut cum Pharisaeis ceterisque, qui in peccatis vivunt, typo supercilio sanctitatis elati, immo, quod est verius, tumore execrandae impietatis inflati spernunt atque condemnant, aut cum Novatianis, qui semetipsos cum suis pollutissimis et eo ipso, quo se iustificant, maculosi catharos, id est mundos vocantes constitutione impiissima non recepti sunt paenitentes, omnem recuperandae salutis fiduciam et revertendi copiam criminaliter peccantibus abnegantes, aut certe cum Luciferianis impium dogma sumentes semel prolapsos a fide dicunt nullatenus posse qualibet satisfactione iugium fletuum et continua cordis contritione salvari.“ An der Echtheit dieses Liber de paenitentia zweifelt der Herausgeber, *J. Assemani,* nicht im geringsten; ja er ist überzeugt, daß Gregor von Nyssa beim Niederschreiben der oben angeführten Worte nur diese Abhandlung im Auge haben konnte (Gr.-Lat. t. III, XLVII s). Daß in derselben auch die Luziferianer genannt werden, dürfte nicht gegen, sondern eher für die Echtheit sprechen. Denn gerade unmittelbar bevor Ephräm von Nisibis nach Edessa flüchtete, hatte Lucifer von Calaris in Antiochien ein Schisma hervorgerufen und sich der Milde, welche die Synode zu Alexandrien im Jahre 362 den reumütigen Arianern entgegenbrachte, hartnäckig widersetzt. Ist aber diese Abhandlung über die Buße echt, dann besitzen wir in ihr das klarste Zeugnis, daß Ephräm die öffentliche Kirchenbuße mit der kirchlichen Rekonziliation nicht bloß kannte, sondern

auch deren Notwendigkeit und Wirksamkeit auf das entschiedenste verteidigte.

Nach dem bisherigen dürfte es wohl kaum mehr einem Zweifel unterliegen, daß die oben angeführte Stelle, in welcher scheinbar den Priestern die Befugnis abgesprochen wird, von den Todsünden loszuprechen, wenn sie überhaupt von Ephräm stammt, anders erklärt werden muß, als es von H. geschieht. Und in der Tat, der Verfasser des Sermo will nur den einen Gedanken scharf betonen, daß die Sünde zum Tode nicht durch die Opfer und Gebete der Priester allein Vergebung finden könne, sondern nur durch eine langwierige Buße, d. i. durch die öffentliche Kirchenbuße. „David", so führt er aus, „hatte eine unheilbare Wunde; aber die Buße heilte ihn so, daß er nicht einmal mehr eine Narbe davon zurückbehielt. Durch seine Buße wurde Gott bewogen, die Makel des Ehebruches und Mordes zu tilgen, nicht durch Priester und durch Opfertiere" (198 F). Er wurde erhört, „nicht durch den Priester und das Gesetz, sondern durch jene Buße, die in der Kirche gepredigt wird" (199 C). Wenn schon — so heißt es weiter — in der Synagoge, wo doch die Furcht herrschte, eine Sündenvergebung möglich war, wie sollte es „in der Kirche keine Buße geben, wo doch die Gnade wie die Sonne über Gute und Böse aufgeht! Sollte Gott die Buße in der Kirche verschmähen? Nein: οὐκ ἔστιν, ὡς οἱ αἱρετικοὶ λέγουσιν· ἡ γὰρ μετάνοια τῇ ἐκκλησίᾳ ἥνωται." (200 A).

Es wird also die Notwendigkeit und die Wirksamkeit der kirchlichen Buße eingeschärft und erklärt, daß ohne deren Übernahme die Priester durch bloße Darbringung des Opfers die Sünden zum Tode nicht vergeben können. Wir haben hier somit eine wirkliche Parallelstelle zu Origenes de or. 28, wo gleichfalls Bischöfe getadelt werden, die glauben, sie könnten durch ihr Gebet auch von den Sünden des Götzendienstes und der Unzucht lösen. Ephräm hebt ja an vielen Stellen die Kraft des eucharistischen Opfers hervor, von Sünden zu reinigen, was auch H. zugibt. An unserer Stelle aber will er nur den Gedanken aussprechen, die mit einer Todsünde Belasteten dürften nicht zu den heiligen Geheimnissen und zum Genuß der Eucharistie zugelassen werden, ohne vorher die kanonische Buße auf sich genommen zu haben. Der Priester kann daher durch das Opfer nur jene Sünden tilgen, die nicht „Sünden zum Tode" sind.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Davids Jugendzeit (1 Sam 15,35—19,18). Die Kapitel 16—19 des ersten Buches Samuels erregen besonders aus zwei Gründen immer wieder die Aufmerksamkeit der Schrifterklärer. Der erste Grund ist literarkritischer Natur. Der Abschnitt enthält nämlich im Grundtext und in den meisten alten Übersetzungen ganz bedeutende Schwierigkeiten, so daß seine Echtheit, Einheit und Glaubwürdigkeit mancherorts starken Zweifeln begegnen. Die hauptsächlichsten Anstöße sind: a) Die Bekanntschaft zwischen Saul und David wird 17,31—37; 55—58 in einer Weise vermittelt, die sich mit 16,14—23 nicht verträgt. b) Nach 16,21—23 weilt David als Zitherspieler in der Nähe des Königs und gewinnt seine Gunst in dem Maße, daß er zu seinem Waffenträger befördert wird; nach 17,55—58 dagegen scheint er dem König und seiner Umgebung völlig fremd zu sein. c) Davids Familienverhältnisse sind aus 16,1—13 schon bekannt, und doch werden sie 17,12—15 so dargestellt, als ob er zum ersten Male eingeführt würde. d) Nach 17,25 soll dem Bezwinger Goliaths die Tochter des Königs versprochen sein; später aber verlautet hierüber kein Wort mehr: Saul denkt nicht daran, sein Versprechen zu erfüllen, und David macht keine Ansprüche geltend. e) Der Mordversuch Sauls gleich am ersten Tage nach der Rückkehr aus dem Philisterkrieg ist in sich unwahrscheinlich und in der Darstellung nicht hinreichend begründet. f) Schon 17,26 ff scheint David an eine eheliche Verbindung mit dem Königshause zu denken; dagegen muß nach 18,17 ff Saul allerlei Schliche anwenden, um ihn überhaupt dahin zu bringen, sein Auge zu der Königstochter zu erheben. Neben diesen Anstößen sollen sich noch mehrere Doppelberichte (vgl. 18,10 f und 19,9 f sowie 18,17—19 und 18,20—27) und allerlei Unwahrscheinlichkeiten finden.

Der zweite Grund ist textkritischer Art.

Gute Handschriften der Septuaginta — ursprünglich vielleicht alle — bieten nämlich einen bedeutend kürzeren Text als die hebräische Fassung und die sich ihr im Wesentlichen anschließende syrische, aramäische und lateinische Übersetzung, sowie die Übertragungen von *Aquila, Symmachus* und *Theodotion*; dabei bieten sie noch den Vorteil, daß sie die oben erwähnten Anstöße vermeiden und selbst von ernsteren Schwierigkeiten frei sind. Da erhebt sich denn die Frage, ob die älteste Übersetzung vor dem vorliegenden Grundtext den Vorzug verdient. Wird diese bejaht, so taucht gleich wieder eine neue, freilich andersartige Frage auf: Wie verträgt sich diese Ansicht mit der Bestimmung des triden-

tinischen Kirchenrats[1]), die „*libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis*" zu halten verpflichtet? — Literar- und Textkritik stehen hier natürlich im engsten Zusammenhang, und die Stellung zu jener beeinflußt bei den Forschern unwillkürlich auch das Verhalten zu dieser.

Für die Beseitigung der im Grundtext enthaltenen Schwierigkeiten hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Die älteren Ausleger haben sich mit größerem oder geringerem Glück vornehmlich der ausgleichenden Erklärung bedient, so besonders *F. Himpel*[2]) und *R. Cornely*[3]). Andere geben dem kürzeren und im ganzen glatten Bericht der Septuaginta des ausgezeichneten Cod. B den Vorzug und betrachten die so wegfallenden Stücke als spätere, vielleicht aus einem andern Büchlein stammende Zusätze, die nur unvollkommen mit der ursprünglichen Erzählung verschmolzen sind, so besonders *N. Peters*[4]). Die protestantischen Kritiker und in neuerer Zeit auch einige katholische Bibelforscher nehmen das Zusammenfließen mehrerer Quellen an, deren mangelhafte Ausgleichung und Verarbeitung die mannigfachen Widersprüche und zahlreichen Unebenheiten veranlaßt haben sollen.

Vielleicht ist mancher von keiner dieser Lösungen ganz befriedigt. So versuchen wir denn einen neuen Weg, die oben berührten Anstöße zu beseitigen. Er liegt in der Richtung, die wir auch bei der Königswahl[5]) und der Verwerfung[6]) Sauls eingeschlagen haben: wir ordnen die einzelnen Stücke der Erzählung so an, wie das gegenseitige innere Verhältnis es zu fordern scheint. Wird dabei ein befriedigendes Ergebnis erzielt, so legt das jedenfalls die Vermutung nahe, daß in dem überlieferten Bericht die zeitliche Reihenfolge nicht beobachtet und vielleicht auch die ursprüngliche Anordnung gestört sei.

---

[1]) Sess. IV Decr. de can. script.

[2]) Theologische Quartalschrift 1874 (56) 87—91; 237—252. Er erklärt aber, nicht zu einem völlig befriedigenden Ergebnis gekommen zu sein: „17, 56—58 läßt sich kaum in Harmonie mit der frühern [16,21—23] Erzählung bringen, wenigstens leisten die bisher dafür angestellten Versuche diesen Dienst nicht oder nur ungenügend" (S. 252).

[3]) Historica et critica introductio in U. T. libros sacros II 1 n. 88(4).

[4]) Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel. S. 1—101.

[5]) Vgl. diese Zeitschrift 1910 (34), 118—153.

[6]) Ebd. 1911 (35), 151—160.

Vorausgeschickt aber seien zwei Bemerkungen: 1) Die oben angeführten Schwierigkeiten bestehen wirklich großenteils zu recht und werden durch die manchmal gezwungenen Ausgleichungen nicht restlos gehoben. 2) Der überlieferte Grundtext ist, wie alle anerkennen, reich an kleineren oder größeren Gliedern, die sich in ihre Umgebung nicht einfügen, die sich demnach als Zusätze oder als versprengte Glieder verraten, zB. 17,14b. 16. 26c; 18,2. 5. 6b. 21c. 26c; 19,3c und vielleicht noch andere. Da nun nicht einzusehen ist, wie ein denkender Leser oder Bearbeiter an ganz unpassender Stelle Bemerkungen zugesetzt haben soll, so liegt es näher, in diesen Stückchen zum ursprünglichen Bericht gehörende, aber von ihrem Platze verschlagene Teile zu sehen, die einmal ungeschickt eingefügt, mit ängstlicher Treue festgehalten sind. Das legt dann wieder den Schluß nahe, auch die ganze Erzählung sei einmal, vielleicht in vorkanonischer Zeit, mancherlei Zufälligkeiten und größeren Unbilden ausgesetzt gewesen, ganze Abschnitte seien vielleicht gegen einander verschoben und dadurch sei die vorliegende Verwirrung entstanden.

Um eine leichtere Übersicht zu ermöglichen, lassen wir die Übersetzung des ganzen Abschnittes in unserer Anordnung folgen. Die dabei in großer Menge auftauchenden textkritischen Einzelfragen zu behandeln, liegt aber außerhalb des Rahmens unserer Arbeit.

Wie wir früher[1]) nachgewiesen haben, wird die Verwerfung Sauls und der gleichzeitige Philisterkrieg mit 14,52 abgeschlossen: „Doch der Krieg gegen die Philister war heftig, solange Saul lebte. So oft daher Saul einen tapferen und kriegstüchtigen Mann sah, gesellte er ihn sich zu". Daran schließt sich nun der Philisterkrieg unter Goliath 17,1 ff.

A. Davids Kampf mit Goliath

I. Ausbruch des Philisterkrieges. 17,1. Die Philister sammelten ihre Heerhaufen zum Krieg, und zwar versammelten sie sich bei Socho, das zu Juda gehört, und lagerten sich zwischen Socho und Azeka bei Ephes Dammim. 2. Saul und die Israeliten sammelten sich und lagerten sich im Terebinthental. Als sie sich aber den Philistern gegenüber zum Kampf aufstellten, 3. da kamen die Philister am Berge jenseits, Israel am Berge diesseits zu stehen, so daß das Tal zwischen ihnen lag. 4. Da trat der . . .[2]) Mann aus den Reihen[3])

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1911 (35), 159.

[2]) אִישׁ־הַבֵּנַיִם ist unklar.

[3]) L. מִמַּעַרְכוֹת (vgl. LXX) st. מִמַּחֲנוֹת.

der Philister hervor; der hieß Goliath aus Gath. Er war sechs Ellen und eine Spanne groß, 5. trug einen ehernen Helm auf dem Haupte und war mit einem Schuppenpanzer gewappnet. Das Gewicht des Panzers betrug 5000 Sekel an Erz. 6. Eherne Schienen[1]) hatte er an den Beinen und einen ehernen Speer zwischen den Schultern. 7. Der Schaft[2]) seiner Lanze war wie ein Weberbaum, die Spitze seiner Lanze aber wog 600 Sekel an Eisen. Der Schildträger schritt vor ihm her. 8. Er stellte sich hin, rief die Reihen Israels an und sprach zu ihnen: „Warum rückt ihr aus, euch zum Kampfe aufzustellen? Bin ich nicht ein Philister[3]) und ihr Untertanen Sauls? Wählet[4]) euch einen Mann, daß er zu mir herabsteige! 9. Wenn er mit mir kämpfen kann und mich schlägt, so wollen wir eure Knechte sein. Wenn ich ihm aber überlegen bin, so sollt ihr unsere Knechte sein und uns dienen!" 11. Saul und ganz Israel hörten diese Worte des Philisters, aber sie waren verzagt und fürchteten sich sehr. 16. Der Philister aber kam so 40 Tage lang früh und spät heran und pflanzte sich da auf; 10. und es rief der Philister! „(Seht![5]) Höhnend fordere ich am heutigen Tage die Reihen Israels heraus: Bestimmet mir einen Mann, daß wir mit einander kämpfen!"

II. Davids Familienverhältnisse. 17,12 (Es war da) ein Ephrathäer aus Bethlehem[6]) in Juda. Sein Name war Jesse, und er hatte acht Söhne. In den Tagen Sauls war der Mann schon zu alt, um mit den Kriegsleuten auszurücken[7]). 13. Dagegen waren die drei ältesten Söhne Jesses unter Saul ins Feld gezogen. Seine drei Söhne, die ins Feld gezogen waren, hießen: Eliab der Erstgeborene, Aminadab sein zweiter und Samma der dritte; 14a. David aber war der jüngste.

III. David im Heerlager. 17,14b. Als die drei Ältesten also unter Saul ausgezogen waren [ ][8]), 17. sprach Jesse zu seinem Sohne David: „Nimm für deine Brüder ein Epha von diesem Röstkorn und diese zehn Brote[9]) und bring sie eilends deinen Brüdern ins Lager. 18. Diese zehn Milchkäse aber bring dem Hauptmann; erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und vernimm ihre Bedürfnisse[10]).

[1]) L. nach den alten Übersetzungen den Plural וּמִצְחֹת.

[2]) L. das Ḳerê וְעֵץ.

[3]) L. פלשתי (LXX).

[4]) L. בַּחֲרוּ (LXX).

[5]) L. הִנֵּה.

[6]) L. ויהי איש אפרתי מבית לחם.

[7]) L. מִבֹּא בְּאַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה ושלשת (*A. Klostermann*) st. בא באנשים וילכו שלשת

[8]) 17,15 hinter 16,21; 17,16 hinter 17,11.

[9]) L. הלחם mit Art.

[10]) L. nach LXX צָרְכָּם (*N. Peters*).

19. Saul, sie und alle Israeliten stehen im Terebinthental im Kampf mit den Philistern". 20. Da machte sich David am folgenden Morgen früh auf, überließ die Schafe einem Hüter, packte und brach auf, wie ihm Jesse geboten hatte. Er kam aber zu dem Lagerring, als das Heer gerade in Schlachtordnung ausrückte[1]) und man das Kriegsgeschrei erhob. 21. Israel und die Philister stellten sich auf, Reihe gegen Reihe. 22. Da legte David sein Gepäck ab, überließ es dem Troßwächter und eilte in die Schlachtlinie. Als er hinkam, fragte er seine Brüder nach ihrem Befinden. 23. Während er noch mit ihnen redete, siehe, da kam der . . . Mann — Goliath der Philister aus Gath war sein Name — aus den Reihen der Philister heran und führte die obigen Reden. David aber hörte es. 24. Als nun die Israeliten den Menschen sahen und alle in banger Furcht vor ihm zurückwichen, 25. rief er: „Israeliten, seht ihr diesen Menschen, der da herankommt? Wahrlich, um Israel zu verhöhnen, kommt er heran! Wer ihn erschlägt, den muß der König mit großem Reichtum beschenken, ihm sein Töchterlein geben und das Haus seines Vaters steuerfrei in Israel machen". 26. Und David fragte die neben ihm stehenden Leute: „Was muß dem zuteil werden, der diesen Philister erschlägt und die Schmach von Israel hinwegnimmt?" [ ][2]). 27. Und die Leute antworteten ihm entsprechend: „Ja, das muß dem, der ihn erschlägt, zuteil werden!" 28. Sein ältester Bruder Eliab aber hörte, was er zu den Leuten sprach; drum ward Eliab zornig auf David und rief: „Wozu bist du eigentlich hierher gekommen, und wem hast du jene paar Schafe auf der Trift überlassen? Ich kenne dein eingebildetes und nichtsnutziges Wesen. Gewiß, um das Kriegsspiel anzugaffen, bist du hergekommen!". 29. David aber entgegnete: „Was habe ich denn jetzt wieder getan? Ist es nicht eine ernste Sache? 26^b. Denn wie darf dieser unbeschnittene Philister die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnen?" 30. Dann wandte er sich von ihm ab einem anderen zu und fragte ebenso, und die Leute antworteten ihm wie das erste Mal. 31. Es verbreitete sich aber das Gerede Davids, und man sprach davon bei Saul; da nahm man ihn (und brachte ihn zu Saul)[3]).

IV. Davids Anerbieten, den Kampf zu übernehmen. 17,32. David aber sprach zu Saul: „Möge meinem Herrn[4]) der Mut nicht sinken! Dein Knecht wird gehen und mit diesem Philister

---

[1]) L. יֹצֵא ohne Artikel (*J. Wellhausen*).

[2]) 17,26^b hinter 17,29.

[3]) L. וַיִּקָּחֻהוּ וַיְבִיאֻהוּ אֶל־שָׁאוּל (Lukian καὶ παρέλαβον αὐτὸν καὶ εἰσήγαγον πρὸς Σαούλ.

[4]) L. אדני (LXX) st. אדם.

kämpfen". 33. Doch Saul erwiderte David: „Du kannst diesem Philister nicht gegenübertreten und mit ihm kämpfen: denn du bist ein Kind, er jedoch ist ein Kriegsmann von Jugend auf". 34. David aber entgegnete Saul: „Dein Knecht hütet seinem Vater die Schafe; wenn da ein Löwe oder auch[1]) ein Bär kommt und ein Schaf von der Herde raubt, 35. so laufe ich ihm nach, schlage ihn und reiße es ihm aus dem Rachen; erhebt er sich aber gegen mich, so packe ich ihn beim Barte und schlage ihn tot. 36. Löwen wie Bären[2]) erschlägt dein Knecht, und dieser unbeschnittene Philister ist wie einer von ihnen. (Soll ich da nicht hingehen, ihn schlagen und heute die Schande von Israel nehmen? Denn wie darf dieser Unbeschnittene)[3]) die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnen?" 37. Und David schloß: „Jahwe, der mich aus den Krallen der Löwen und Bären errettet, der wird mich [auch] aus der Hand dieses Philisters retten". Da sprach Saul zu David: „Geh hin, und Jahwe möge mit dir sein!"

V. Davids Vorbereitung zum Kampf. 17,38. Saul ließ nun David seine Kleidung anlegen: er ließ ihm einen ehernen Helm aufs Haupt setzen und ihm einen Panzer anziehen[4]); 39. dann gürtete sich David sein Schwert über seine Rüstung und machte sich daran zu marschieren; denn er hatte sie [noch] nicht getragen[5]). Da sprach David zu Saul: „Ich kann darin nicht marschieren; denn ich habe sie [noch] nicht getragen[6]). Da legte sie David wieder ab, 40. nahm seinen Stab in die Hand, suchte sich fünf glatte Steine aus dem Bachtal und legte sie in die Hirtentasche, die ihm als Schleudertasche[7]) diente, und seine Schleuder in der Hand ging er dem Philister entgegen.

VI. Davids Streitrede mit Goliath. 17,41. Der Philister rückte indessen vor und kam immer näher an David heran, während der Schildträger vor ihm herschritt. 42. Als aber der Philister herschaute und David erblickte, verachtete er ihn, weil er noch ein Knabe war, rötlich und schön von Ansehen. 43. Und der Philister rief David zu: „Bin ich denn ein Hund, daß du zu mir kommst mit Stecken (und Stein"? David aber erwiderte: „Nein, sondern schlechter als ein Hund")[8]). Da verfluchte der Philister David bei seinen Göttern.

---

[1]) L. ואַף־הַדּוֹב (*Fr. von Hummelauer* nach Targum).

[2]) L. ואת־הדּוֹב.

[3]) Nach LXX οὐχὶ πορεύσομαι καὶ πατάξω αὐτὸν, καὶ ἀφελῶ σήμερον ὄνειδος ἐξ Ἰσραήλ; διότι τίς ὁ ἀπερίτμητος οὗτος.

[4]) Dieses in LXX fehlende Glied ist vielleicht Zusatz.

[5]) נסה = נשׂא vgl. Ps 4,7.

[6]) נסיתי = נשׂאתי.

[7]) L. לילקוט (LXX).

[8]) Zusatz nach LXX: καὶ λίθοις; καὶ εἶπεν Δαυείδ· Οὐχί, ἀλλ' ἢ χείρω κυνός.

44. Dann schrie der Philister dem David zu: „Komm her, daß ich dein Fleisch den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes übergebe!" 45. David aber entgegnete dem Philister: „Du ziehst gegen mich aus mit Schwert und Speer und Spieß, ich aber ziehe gegen dich im Namen Jahwes der Heerscharen, des Gottes der Schlachtreihen Israels, die du gelästert. 46. Am heutigen Tage wird Jahwe dich in meine Hand liefern, daß ich dich erschlage und dir den Kopf abhaue. (Deinen Leichnam) und die Leiche(n)[1]) des Philisterheeres werde ich [noch] heute den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde übergeben, so daß das ganze Land erkennt, daß Israel einen Gott hat, 47. und die hier Versammelten alle einsehen, daß Jahwe nicht durch Schwert und Speer den Sieg verleiht. Jahwes ist ja der Kampf, und (Jahwe)[2]) wird euch in unsere Hand liefern!"

VII. Davids Sieg über Goliath. 17,48. Während[3]) nun der Philister sich aufmachte und David [ ][4]) entgegenging, David aber (von)[5]) der Schlachtreihe (her) dem Philister entgegeneilte, 49. griff David mit der Hand in die Tasche, nahm einen Stein heraus, schleuderte und traf den Philister an die Stirn. Der Stein aber drang (durch den Helm)[6]) in die Stirn ein. Da fiel er aufs Gesicht zur Erde nieder. 50. So überwältigte David den Philister mit Schleuder und Stein und schoß den Philister tot, obwohl David kein Schwert zur Hand hatte. 51. Nun eilte David auf den Philister los, ergriff sein Schwert, zog es aus der Scheide, tötete ihn und schlug ihm das Haupt damit ab. Als die Philister aber sahen, daß ihr Held gefallen war, ergriffen sie die Flucht. 52. Da rafften sich die Israeliten und Judäer auf, erhoben den Kriegsruf und setzten den Philistern nach bis zum Eingang von Gath[7]) und zu den Toren von Akkaron, so daß die Erschlagenen der Philister auf (dem) Wege (von) Saaraim (an)[8]) bis nach Gath sowie Akkaron lagen. 53. Dann kehrten die Israeliten von der Verfolgung der Philister zurück und plünderten ihr Lager. 54. David aber nahm das Haupt des Philisters und brachte es nach Jerusalem, seine Waffen aber legte er im Zelte Jahwes[9]) nieder.

VIII. David vor Saul. 17,55. Als[10]) Saul David dem Philister

---

1) L. פגרך ופגרי (LXX).
2) Ergänze יהוה hinter ונתן (LXX).
3) L. ויהי כי. 4) Str. ויקרב (LXX)
5) L. מֵהַמַּעֲרָכָה.
6) Ergänze בעד הכובע (LXX).
7) L. גַּת (LXX) st. גיא.
8) L. בְּדֶרֶךְ מִשַּׁעֲרַיִם.
9) L. באהל י(הוה) (*N. Peters*).
10) Vielleicht ist ויהי כראות (Luk) zu lesen.

entgegenschreiten sah, fragte er den Feldherrn Abner: „Wessen Sohn ist doch der junge Mensch, Abner?“ Abner antwortete: „So wahr du lebst, o König, ich weiß es nicht“. 56. Der König sprach: „Erkundige dich selbst, wer dieser Bursche ist“. 57. Als dann David den Philister erschlagen hatte und zurückkehrte, nahm ihn Abner und brachte ihn zu Saul. Den Kopf des Philisters hatte er [noch] in der Hand. 58. Saul fragte ihn: „Wessen Sohn bist du, junger Mann?“ David antwortete: „Der Sohn deines Dieners Jesse zu Bethlehem“.

IX. Davids Bund mit Jonathan. 18,1. Als er aber seine Unterredung mit Saul beendigt hatte, da schloß sich Jonathans Herz an das Herz Davids an, und Jonathan gewann ihn lieb wie sich selbst. 3. Und Jonathan schloß mit[1]) David einen [Freundschafts-]Bund, weil er ihn liebte wie sich selbst. 4. Dabei zog Jonathan den Mantel, den er anhatte, aus und gab ihn David, ebenso seine Rüstung samt seinem Schwert, seinem Bogen und seinem Gurt [ ][2]).

X. Davids Triumph. 18,6. Als sie nun heimkehrten[ ][3]), da zogen die Frauen aus allen Städten Israels unter Gesang und Reigentanz[4]) dem König Saul entgegen mit Pauken, Jubel und Zymbeln. 7. Und beim Tanze huben die Frauen an und sangen:

„Geschlagen hat Saul seine Tausende,
David aber seine Zehntausende“.

8. Da erzürnte Saul gar sehr; denn ihm mißfiel dieser Spruch, und er sprach: „David geben sie (die)[5]) Zehntausende, mir aber die Tausende; und dennoch habe ich[6]) nur die Königsherrschaft!“ Und von dem Tage an und fernerhin war Saul neidisch auf David.

B. Salbung Davids zum König

15,35. Samuel kümmerte[7]) sich bis zu seinem Todestag nicht weiter um Saul. Doch Samuel trauerte um Saul; denn Jahwe hatte

---

[1]) L. לדוד.

[2]) 18,5 in dem Abschnitt 18,15—19.

[3]) Str. בשוב דוד מהכות את־הפלשתי vgl. 17,57.

[4]) L. בִּמְחֹלוֹת. [5]) L. הרבבות (LXX).

[6]) L. לִי (*A. Klostermann*).

[7]) ראה wird hier mit Rücksicht auf den Zusammenhang und auf 19,24 nicht einfach sehen bedeuten, sondern nach (jem.) sehen, sich kümmern um oder mit (jem.) verkehren (vgl. das Franz. voir). Andere übersetzen es mit besuchen; in dieser Bedeutung scheint es zwar gewöhnlich (wie das Franz. voir) mit einem Verbum der Bewegung verbunden zu werden, ob aber mit Notwendigkeit, ist eine andere Frage. Jedenfalls würde hier eine solche Verbindung wegen לא־יסף etwas schwerfällig sein.

es bereut, Saul zum König über Israel gemacht zu haben. 16,1. Da sprach Jahwe zu Samuel: „Wie lange willst du um Saul trauern, da ich ihn doch für unwürdig erklärt habe, König über Israel zu sein? Fülle dein Horn mit Öl und mache dich auf: ich sende dich zu Jesse in Bethlehem; denn unter seinen Söhnen habe ich mir einen als König ausersehen". 2. Samuel entgegnete: „Wie kann ich hingehen? Denn Saul wird es hören und mich umbringen". Jahwe aber antwortete: „Nimm ein Kuhkalb mit dir und erkläre: ‚Ich komme, um Jahwe zu opfern'. 3. Lade Jesse zum[1]) Opfermahl ein, ich werde dir schon kund tun, was du zu tun hast: du sollst mir nämlich den salben, den ich dir bezeichnen werde". 4. Samuel tat also, was Jahwe geboten hatte. Als er aber in Bethlehem erschien, da kamen die Ältesten der Stadt ihm ängstlich entgegen und fragten[2]): „Bedeutet deine Ankunft Gutes, (o Seher)[3])? 5a. Er antwortete: „Jawohl! Ich komme, um Jahwe zu opfern. Heiligt euch (und seid heute froh)[4]) mit mir".

5b. Dann heiligte er Jesse und seine Söhne und lud sie zum Opfermahl ein. 6. Als sie nun kamen und er Eliab erblickte, dachte er: „Sicherlich der Fürst[5]) Jahwes, sein Gesalbter!" 7. Jahwe aber sprach zu Samuel: „Schau nicht auf sein Aussehen und seinen hohen Wuchs; denn ich habe ihn nicht gewürdigt. (Gott sieht)[6]) ja nicht auf das, worauf der Mensch sieht: der Mensch sieht auf den Augen(schein)[7]), Jahwe aber sieht auf das Herz". 8. Dann rief Jesse Abinadab und führte ihn vor Samuel. Aber er sprach: „Auch diesen hat Jahwe nicht erkoren". 9. Dann ließ Jesse Samma kommen; doch er erklärte: „Auch diesen hat Jahwe nicht erwählt". 10. So führte Jesse Samuel seine sieben Söhne vor; doch Samuel sprach zu Jesse: „Diese hat Jahwe nicht ausersehen". 11. Samuel fragte dann Jesse: „Sind das die Jungens alle?" Der antwortete: „Es fehlt noch der jüngste; doch siehe, er hütet die Schafe". Da sprach Samuel zu Jesse: „Sende hin und laß ihn holen. Denn bevor er ankommt, können wir uns hier nicht niederlassen". 12. Da sandte er hin und ließ ihn holen; er war rötlich sowie von schönem Äußern und ein wohlgefälliger

---

1) L. לזבח (LXX, Syr.).

2) L. ויאמרו (viele Hss., LXX).

3) הראה (LXX).

4) Nach LXX καὶ εὐφράνθητε μετ' ἐμοῦ σήμερον. Str. ובאתם אתי בזבח.

5) L. נָגִד.

6) L. יראה האלהים hinter האדם (1) nach LXX.

7) לְמַרְאֵה עֵנַיִם (*R. Kittel*).

Anblick (für Jahwe)[1]. Und Jahwe sprach (zu Samuel)[2]: „Wohlan, salbe ihn! denn dieser ist's“. 13. Da nahm Samuel das Ölhorn und salbte ihn inmitten seiner Brüder. So kam der Geist Jahwes über David von jenem Tage an und weiterhin. Samuel aber brach auf und begab sich nach Rama.

C. David am Hofe Sauls

I. Die Berufung Davids. 16,14. Als nun der Geist Jahwes von Saul gewichen war, plagte ihn ein böser Geist von Jahwe her. 15. Da sprachen die Diener Sauls zu ihm: „Siehe, ein böser Geist Gottes plagt dich. 16. Unser Herr möge nur befehlen: deine Diener stehen dir zur Verfügung und werden jemand suchen, der Zither spielen[3] kann; wenn dann ein böser Gottesgeist über dich hommt, soll er mit seiner Hand spielen, und dann wird es dir [wieder] wohl werden“. 17. Saul antwortete seinen Dienern: „Seht euch für mich nach einem geschickten Saitenspieler um und bringet ihn zu mir!“ 18. Da ergriff einer von den jungen Leuten das Wort und sprach: „Ich habe da einen Sohn Jesses aus Bethlehem kennen gelernt, [der][4] ist des Saitenspiels kundig, dazu ein tüchtiger und kriegsgeübter Mensch, ein wortgewandter und stattlicher Mann, und Jahwe ist mit ihm“. 19. Da sandte Saul Boten an Jesse mit dem Auftrag: „Schicke mir deinen Sohn David zu, der bei der Herde ist“. 20. Jesse nahm nun einen Chomer[5] Brotkorn, einen Schlauch Wein und ein Ziegenböckchen und schickte [sie] durch seinen Sohn David zu Saul. 21. Als nun David zu Saul kam und bei ihm Dienste tat, fand er großes Gefallen an ihm und ernannte ihn zu seinem Waffenträger. 17,15. David aber ging öfters von Saul hinweg heim, um bei Bethlehem die Schafe seines Vaters zu hüten. 16,22. Drum schickte Saul zu Jesse und ließ [ihm] sagen: „David soll in meinen Dienst treten, denn er gefällt mir“. 18,2. So nahm ihn Saul an jenem Tage zu sich und ließ ihn nicht wieder ins Vaterhaus zurückkehren. 16,23. So oft nun der Gottesgeist über Saul kam, griff David zur Zither und spielte mit seiner Hand; dann wurde es Saul leichter und besser, und der böse Geist wich von ihm.

II. Die Feindschaft Sauls gegen David. 1. *Die geheime Feindseligkeit Sauls.* 18,12. Saul aber bekam Furcht vor David; denn Jahwe war mit ihm, war aber von Saul gewichen. 13. Darum

---

[1] ליהוה (LXX).
[2] אל־שמואל (LXX).
[3] L. לְנַגֵּן.
[4] Ergänze והוא (LXX).
[5] L. חֹמֶר (LXX).

entfernte ihn Saul von sich und machte ihn zu seinem Obersten; so zog er an der Spitze der Leute aus und ein. 14. David aber hatte Erfolg in allen seinen Unternehmungen, weil Jahwe mit ihm war.

18,15. Als Saul nun sah, daß er so große Erfolge hatte, bekam er ein Grauen vor ihm. 16. Ganz Israel und Juda jedoch hatten Gefallen an David, weil er vor ihnen aus- und einzog. 17. So sprach denn Saul zu David: „Siehe, meine älteste Tochter Merob, sie will ich dir zur Frau geben — doch mußt du dich mir als Held erweisen und die Kämpfe Jahwes führen". Saul dachte nämlich: „Ich mag nicht Hand an ihn legen, mögen die Philister das tun!" 18. David erwiderte Saul: „Wer bin ich und was ist die Sippe[1] [ ][2] meines Vaters in Israel, daß ich des Königs Eidam werden könnte?" 21c. Saul antwortete David: „Heute in zwei Jahren[3] sollst du mein Schwiegersohn werden". 5. So zog denn David aus; bei allem aber, was Saul ihm auftrug, zeigte er Geschick, so daß Saul ihn über die Kriegsleute setzte. Das gefiel aber dem ganzen Volke und selbst der Umgebung Sauls. 26c. Doch die Tage waren noch nicht um für die Verschwägerung mit dem König[4]. 19. Als aber die Zeit kam, da Sauls Tochter Merob David (zur Frau) gegeben werden sollte, (da hatte sie Furcht vor David)[5], und so wurde sie dem Molathiter Hadriel zum Weibe gegeben.

18,20. Sauls Tochter Michol jedoch liebte David. Als man das Saul hinterbrachte, war es ihm recht. 21. Saul dachte nämlich: „Ich will sie ihm gewähren, aber sie soll ihm zur Falle werden". Es bedrängten ihn[6] aber die Philister [ ][7]. 22. Saul trug also seinen Beamten auf: „Sprecht zu David im Geheimen: Siehe, der König hat Gefallen an dir, und seine ganze Umgebung ist dir gewogen, nun werde doch des Königs Schwiegersohn!" 23. Da raunten die Beamten Sauls dies David ins Ohr. Doch David erwiderte: „Scheint es euch eine Kleinigkeit, des Königs Schwiegersohn zu werden? Ich bin doch nur ein armer und schlichter Mensch". 24. Da hinterbrachten Saul seine

---

[1]) L. חַי.

[2]) משפחת ist Glosse. [3]) L. בִּשְׁנָתַיִם.

[4]) הדבר und להתחתן במלך stoßen sich; ferner ist es auffallend, daß הימים ohne nähere Bestimmung steht. Daher wird zu lesen sein ולא מלאו הימים להתחתן במלך.

[5]) Nach Lukian: εἰς γυναῖκα, καὶ αὐτὴ ἐφοβήθη τὸν Δαυίδ. Die Überlieferung des zu erwartenden לאשה spricht auch mit für die Echtheit des ganzen Gliedes.

[6]) L. וַתְּהִי־בוֹ (vgl. LXX).

[7]) 21c hinter 18,18.

Beamten: „So und so hat David geantwortet". 25. Da befahl Saul: „Sprecht also zu David: Der König begehrt kein anderes Brautgeschenk als 100 Philistervorhäute, um Rache zu nehmen an den Feinden des Königs". Saul gedachte nämlich, David durch Philisterhand niedermachen zu lassen. 26ab. Seine Beamten teilten also David dieses mit; nun war David damit einverstanden [ ][1]). 27. So brach denn David auf, rückte mit seinen Leuten aus und erschlug unter den Philistern 200 Mann. Und David brachte ihre Vorhäute und zählte[2]) sie dem König vor, um Eidam des Königs zu werden. Da gab ihm Saul seine Tochter Michol zum Weibe.

2. *Die offene Feindseligkeit Sauls.* 18,28. Saul erkannte aber immer deutlicher, daß Jahwe mit David war (und daß ganz Israel an ihm Gefallen hatte)[3]). 29. Daher bekam Saul noch viel größere Angst vor David, und so wurde Saul Davids Feind für alle Zeit. 30. Die Häuptlinge der Philister zogen [wieder] ins Feld; so oft sie aber auszogen, hatte David mehr Erfolg als alle Offiziere Sauls, so daß sein Name hoch berühmt wurde. 19,1. Nun sprach Saul vor Jonathan und seiner ganzen Umgebung davon, David töten zu wollen. Jonathan aber, Sauls Sohn, liebte David gar sehr. 2. Daher teilte Jonathan David mit: „Mein Vater Saul sucht dich zu töten. Darum sei morgen früh auf der Hut: verbirg dich und bleib im Versteck[4]). 3. Ich aber werde ausgehen und mich draußen [ ][5]) an meinen Vater heranmachen. Dann werde ich über dich zu meinem Vater reden, und wenn ich etwas erfahre, dir Bescheid geben". 4. Jonathan redete nun zu Gunsten Davids bei seinem Vater Saul und sprach zu ihm: „Möge sich der König an seinem Diener, an David, nicht versündigen; denn er hat sich gegen dich nicht vergangen, und sein Verhalten war dir sehr nützlich; 5. er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt und den Philister erschlagen. So hat Jahwe ganz Israel einen großen Sieg verschafft. Du hast es mit angesehen und dich gefreut. Warum willst du dich also an unschuldigem Blut versündigen, indem du David ohne Grund tötest?" 6. Saul aber hörte auf die Stimme Jonathans. So schwur denn Saul (und sprach)[6]): „So wahr Jahwe lebt, er soll nicht sterben". 7. Da ließ Jonathan David rufen, und es berichtete ihm Jonathan den ganzen Verlauf. Dann führte Jonathan David wieder zu Saul, und er weilte bei ihm wie vorher.

---

[1]) 26c vor 18,19. [2]) וימלאם (LXX A).

[3]) L. וכי כָל־יִשְׂרָאֵל אֹהֵב אתו (LXX) st. ומיכל בת־שאול אהבתהו.

[4]) L. ונחבאת וישבת בסתר nach der Wortstellung der LXX.

[5]) Str. אשר אתה שם (P. *Dhorme*).

[6]) L. ויאמר (LXX, Syr).

18,10. Am folgenden Tage aber kam ein böser Gottesgeist über Saul, so daß er im Palaste irre redete. David aber spielte mit der Hand auf der Zither wie alle Tage, während Saul die Lanze in der Hand hielt. 11. Da erhob Saul die Lanze, indem er dachte: „Ich will David an die Wand spießen". David aber wich zweimal vor ihm aus.

19,8. Als aber der Krieg wieder ausbrach, zog David ins Feld, bekämpfte die Philister und brachte ihnen eine große Niederlage bei, so daß sie vor ihm flohen. 9. Nun kam ein böser Geist Jahwes über Saul, während er mit seinem Speer in der Hand zu Hause saß und David mit (seiner) Hand[1]) die Zither spielte. 10a. Da suchte Saul David mit seinem Speer an die Wand zu spießen. Aber der wich vor Saul, so daß er die Lanze in die Wand stieß. Dann floh David und brachte sich in Sicherheit.

19,10d In jener Nacht aber[2]) 11. sandte Saul Leute zum Hause Davids, um ihn zu bewachen, auf daß er ihn am Morgen umbringen könne[3]). Aber Davids Weib Michol verriet es ihm: „Wenn du dich nicht diese Nacht [noch] in Sicherheit bringst, bist du morgen eine Leiche". 12. Michol ließ also David durchs Fenster steigen; er floh davon und entkam. 13. Dann nahm Michol den Teraphim und legte ihn aufs Bett; das Fliegennetz von Ziegenhaaren legte sie ihm zu Häupten und breitete eine Decke darüber aus. 14. Als nun Saul Leute sandte, David zu ergreifen, erklärte sie: „Er ist krank". 15. Da schickte Saul die Leute zurück, um David zu sehen, mit dem Auftrag: „Bringt ihn mir auf dem Bette, daß ich ihn umbringe!" 16. Als aber die Leute heimkehrten, da lag der Teraphim im Bett und das Netz aus Ziegenhaaren ihm zu Häupten. 17. Da stellte Saul Michol zur Rede: „Warum hast du mich so betrogen und meinen Feind entkommen lassen?" Michol aber erwiderte Saul: „Er drohte mir: Laß mich davon, oder ich töte dich". 18a. David aber war geflohen und hatte sich in Sicherheit gebracht.

Zunächst ist die Anordnung der Gesamterzählung zu begründen.

Nach 17,55 f ist David dem König Saul unbekannt; also muß seine Berufung an den Hof (16,14—23) nach dem Philisterkrieg (17,1—18,8) stattgefunden haben. In 17,32 ff weist ja auch nichts darauf hin, daß sich David auch nur für kürzere Zeit mit dem Waffenhandwerk befaßt habe. 16,18 bietet nun nicht die geringste Schwierigkeit mehr. Ferner bringt 17,12—14a allem Anscheine nach

---

[1]) L. בידו (vgl. LXX).

[2]) L. ויהי בלילה ההוא (LXX).

[3]) Str. ו vor להמיתו (LXX).

die erste Einführung Jesses und Davids; dagegen werden sie 16, 1—13 schon als bekannt vorausgesetzt (16,11 f wird Davids Name nicht einmal erwähnt, sondern er wird bloß als der jüngste Sohn Jesses bezeichnet). Daraus ergibt sich, daß die Salbung Davids auch nach dem Philisterkrieg 17,1 ff, aber vor seiner Aufnahme in den Hofstaat erfolgt sein muß. Auch die ganze Stellung Davids 17,17 ff erklärt sich so natürlicher. Zwischen der Heldentat Davids und seiner amtlichen Anstellung kann recht wohl eine längere Zeit liegen, ebenso wie zwischen der Verwerfung Sauls und der Salbung Davids (vgl. 16,1). — Daran sind die Berichte über die stets wachsende Entfremdung zwischen Saul und David anzuschließen. Diese hat ihren Grund in der immer mehr erstarkenden Überzeugung Sauls, daß David unter Jahwes besonderem Schutze steht (18,12. 15. 28). Infolge dessen greift der König zu verschiedenen Maßregeln. Zunächst entfernt er ihn aus seiner nächsten Umgebung (18,13); dann veranlaßt er ihn, sich in der Hoffnung auf eine Verbindung mit seinen Töchtern besonderen Kriegsgefahren auszusetzen (18,17—27); endlich faßt er den Entschluß, ihn eigenhändig zu beseitigen (19,1 ff) und unternimmt einen zweimaligen Anschlag gegen sein Leben (18,10 f; 19,9 f). Besondere Erfolge Davids scheinen auf die Äußerungen der Feindseligkeit Sauls jedesmal einzuwirken (18,15; 28—30; 19,8).

So werden uns die Ereignisse in stetig fortschreitender, gut zusammenhängender und in sich widerspruchsloser Erzählung vorgeführt. Die Berichte über die beiden Heiratspläne (18,17—19 und 18,20—27) und die zwei Mordversuche 18,10 f und 19,9 f) als Doppelungen anzusehen, ist vollständig unberechtigt; denn sie sind von einander ganz verschieden. Sie sind sogar sehr gut begründet, da sie in sich ganz wahrscheinlich sind und beide Male eine wirksame Steigerung besagen. Auch die Beibehaltung von 17,12—31 und 17,55—18,5 bringt der Erzählung treffliche Vorteile. Der Bericht über die Familienverhältnisse Davids, wie er in 17,12—14 gegeben wird, entspricht durchaus der Art der hebräischen Geschichtschreibung, bedeutende Persönlichkeiten einzuführen. Ferner muß uns 18,3 f (Freundschaftsbund zwischen David und Jonathan) sehr willkommen sein; denn 20,8 spricht David zu seinem Freunde: „Übe damit Liebe an deinem Diener: du hast ja deinen Diener in einen Jahwebund mit dir gebracht". Bei unbefangener Betrachtung muß man anerkennen, daß dieser Ausspruch sich am natürlichsten erklärt, wenn 18,3 f vorausgegangen ist.

Etwas sonderbar ist es allerdings bei unserer Anordnung, daß David nach der Erlegung Goliaths wieder im Dunkel verschwindet. Das mag in der erwachenden Eifersucht Sauls (18,9),

der ihn nicht weiter zur Geltung kommen ließ, und in dem verhältnismäßig jugendlichen Alter Davids begründet sein. Zu bedenken ist übrigens auch, daß Davids Erfolg mehr als ein glücklicher Zufall denn als eine regelrechte Kriegstat ercheinen konnte und daß es somit nicht übermäßig aufzufallen brauchte, wenn der König ihn nicht sofort in seine Dienste nahm, sondern ihn wieder in seine frühere Stellung zurückkehren ließ. Unser Gefühl mag auch bei der Salbung Davids eine Erwähnung seiner berühmten Tat vermissen. Allein es ist zu beachten, daß die alttestamentlichen Schriftsteller in der reinen Erzählung häufig auch nach längeren Zwischenstücken rückweisende Bemerkungen unterlassen, wo wir sie erwarten würden. Sie setzen das früher Berichtete bei ihren Lesern eben als bekannt voraus.

Begründen wir nun unsere Anordnung und Übersetzung in den einzelnen Abschnitten.

17,16 paßt an seiner Stelle durchaus nicht, sondern gehört in den Abschnitt 17,1—11. Dort wäre sein Platz etwa vor 17,10 oder hinter 17,11. Da aber 17,11 sich am besten an 17,9 anschließt, wird man 17,16 + 10 füglich hinter 17,11 versetzen dürfen. So erhält der Abschnitt einen wirkungsvollen Abschluß. Unbedingt notwendig ist die Versetzung von 19,10 nicht. Gehörte er aber mit 17,16 zusammen, so konnte er nach der Trennung von 17,16 nicht hinter 17,11 stehen bleiben. Warum 17,16 innerlich höchst unwahrscheinlich sein soll, ist nicht einzusehen.

Die Einführung der Familienverhältnisse Jesses 17,12 ist ganz ungewöhnlich. Sie ist durch die überlieferte Stellung dieses Abschnittes veranlaßt worden; weil nämlich Jesse und David schon 16,5—13 auftreten, paßte die gewohnte Formel in 17,12 nicht mehr und wurde deshalb umgestaltet. Wie schon mehrere Erklärer gesehen, wird 17,12 mit ויהי איש אפרתי מבית לחם begonnen haben. Das artikellose איש אפרתי mit dem unmöglichen הזה erinnert noch an den ursprünglichen Text.

17,14b ist kein Zusatz, sondern leitet 17,17 ein. Nachdem 17,15 vor 16,22 versetzt ist, erscheint 17,20 „David überließ die Schafe einem Wächter“ nicht mehr vorbereitet. Allein die Hirtentätigkeit Davids wird 1 Sam 16,11. 19; 17,28. 34 und 2 Sam 7,8 so stark betont, daß sie von dem Verfasser als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Übrigens ist der Umstand 17,20 gewiß mit Rücksicht auf 17,28 besonders hervorgehoben.

In 17,25 übersetzt man ויאמר איש ישראל gewöhnlich: „Und es rief ein Israelit“. Diese Unbestimmtheit ist gewiß sehr auffallend. Wenn gesagt würde, ein Herold habe im Namen des Königs gesprochen und die angegebene Belohnung in Aussicht ge-

stellt, so wäre die Sache verständlich. Aber auch dann würde man die Aussetzung des Kampfpreises wohl früher, etwa nach 17,11 erwarten. Zu beachten ist auch, daß später von dieser Belohnung gar nicht mehr die Rede ist und daß sich auch David auf dieses Versprechen nachher nicht beruft. Wenn Saul sein feierlich gegebenes Wort gebrochen hätte, so würde der Verfasser das auch wohl berichtet haben. Ferner ist es nach der gewöhnlichen Auffassung nicht recht verständlich, weshalb Eliab (17,28) seinen Bruder so grob anfährt und warum David die allgemeine Aufmerksamkeit erregt, so daß selbst der König von seinen Reden erfährt (17,31). David scheint demnach doch wohl etwas anderes als die unschuldige Frage (17,26) vorgebracht zu haben. Aus diesen Gründen fassen wir David als Subjekt von ויאמר (17,25) und איש ישראל als Vokativ und wie gewöhnlich in kollektivischem Sinn. Dann fügt sich alles besser. David ist eben angekommen und sieht das Treiben des Philisters zum ersten Male. Er kann daher seinen Landsleuten auch passend das Schmachvolle ihrer Lage zum Bewußtsein bringen, um sie zum Kampfe zu veranlassen. Dazu fügt er noch ein wirksames Lockmittel: die Aussicht auf Belohnung, die dem Bezwinger Goliaths von Rechts wegen zu teil werden müsse. Mit seinen wohl halb scherzhaften Worten gewinnt er den Beifall der Leute. Er wendet sich an seine Umgebung, um sich seinen Vorschlag bestätigen zu lassen, und alle sind damit einverstanden. Eliab aber findet sein vorlautes Reden ungehörig, wohl deshalb, weil er den König hereinzieht und den älteren Leuten allen verblümt den Vorwurf macht, daß sie Israels Ehre nicht schützen, und er erteilt ihm deshalb eine ernste Rüge. David aber verteidigt sich und fährt fort, unter den Kriegern Stimmung zu machen; so erweckt er die Aufmerksamkeit der Umgebung Sauls. Damit hat er seine Absicht erreicht. — Bemerkt sei auch noch, daß sich das Benehmen Eliabs 17,28 viel eher erklärt, wenn, wie es in unserer Anordnung der Fall ist, David noch nicht inmitten seiner Brüder zum König gesalbt (16,13), an den königlichen Hof gezogen und dort zum Waffenträger Sauls befördert ist. — 17,26ᵇ paßt nicht recht in seiner, vielleicht aus 17,36 (LXX) herrührenden Stellung, wie auch P. *Dhorme* fühlt; er dürfte hinter 17,29 gehören.

Die in 17,36 aus LXX herüber genommenen Glieder sind zwar zum Verständnis nicht unbedingt notwendig, passen aber so gut in den Zusammenhang, daß sie wohl als ursprünglich anzusehen sind. Dasselbe gilt von 17,43. Dagegen mag der im Griechischen fehlende V. 17,50 ein späterer Zusatz sein. Daß David Stab, Schleuder und Hirtentasche bei sich hat, ist nach unserer Anord-

nung gar nicht auffällig. Wie der ganze Absatz 17,55—18,4 den Zusammenhang störend unterbrechen soll, ist nicht einzusehen. 18,2 paßt allerdings nicht an der überlieferten Stelle; er schiebt sich ja in ganz unnatürlicher Weise zwischen die zusammengehörenden Verse 1 und 3 ein. Er gehört in den Abschnitt 16, 14—23; vgl. unten.

Wegen 18,10 f könnte man versucht sein, 18,6—9 mit einem anderen Erfolge Davids, etwa 18,30 oder 19,8 zu verbinden. Allein seiner ganzen Natur nach paßt der Abschnitt doch am besten zu dem großartigen Sieg über die Philister unter Goliath; auch Sir. 47,6 scheint das vorauszusetzen. Wenn es ferner 18,9 heißt: „Saul war auf David neidisch von jenem Tage an und weiterhin“, so scheinen damit die ersten Anfänge der Feindseligkeit Sauls angedeutet zu werden, die der 18,12 aufkeimenden Furcht noch vorausgehen. Diese Entwicklung dürfte auch psychologisch am ersten gerechtfertigt sein. — Hieraus ergibt sich dann auch von selbst, daß 18,5 nicht an seinem Platze ist. Wegen dieses Verses wurde es dann notwendig, in 18,6a בשוב דוד מהכות את־הפלשתי (vgl. 17,57) einzuschieben.

Der Abschnitt über die Salbung Davids zum König beginnt mit 15,35[1]) und bietet keine besonderen Schwierigkeiten.

Die Bevorzugung Davids 18,7 hat bei Saul gewiß zeitlebens einen Stachel zurückgelassen (18,8). Trotzdem zieht er ihn in seine Nähe. David besitzt eben ohne Zweifel sehr gewinnende Eigenschaften, Saul aber benötigt im Unglück seine Dienste. Wie er ihn daher später trotz seiner Furcht befördert und auszeichnet, so nimmt er ihn hier trotz des unliebsamen Vorkommnisses von 18,7, an dem dieser übrigens ganz unschuldig war, in seine engste Umgebung auf.

In den Bericht über die Berufung Davids an den Hof (16, 14—23) gehört V. 18,2, der an seiner überlieferten Stelle nicht paßt. Als die Verschiebung der Hauptteile stattgefunden hatte, konnte er an seinem ursprünglichen Platze (hinter 16,32) nicht verbleiben, weil er mit 17,15 in offenbarem Widerspruch stand. So brachte man ihn denn im Anfang von Kap. 18 unter. Hier stand er zunächst wahrscheinlich auf dem Rande und sollte wohl hinter 17,58 gelesen werden, geriet dann aber versehentlich hinter 18,1 mitten in den Bericht über den Freundschaftsbund Davids und Jonathans. Man könnte sich fragen, ob nicht auch 17,15 in diesen Abschnitt (hinter 16,21) gehörte; denn er paßt hier ohne Zweifel sehr gut. Zudem könnte er unverändert in der masorethischen Form

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 35 (1911), 158.

beibehalten werden; wollte man ihn aber an seiner Stelle belassen, so müßte man mit P. *Dhorme* wenigstens וישב מעל שאול streichen und הָלַךְ statt הִלֵּךְ lesen. Nimmt man ihn aber hier auf, dann erhält auch 18,2[b] an unserer Stelle eine besondere Bedeutung. Daß Saul erst nach einiger Zeit David in seinen ständigen Dienst nimmt, mag damit zusammenhängen, daß er nur allmählich seine Eifersucht (18,9) gegen ihn etwas ablegte. — Die Verse 18,12—14 schildern uns das Aufkeimen der Furcht Sauls vor David. So unpassend sie hinter dem leidenschaftlichen Ausbruch von 18,10 f sind, so geeignet sind sie, die Entfremdung zwischen dem König und seinem Waffenträger zu begründen. Die Tatsache, daß David hier erst zum Offizier ernannt wird, zeigt auch deutlich, daß 18,5 nicht an seinem Platze ist.

In dem Absatz 18,17—26 scheint 18,19 vorauszusetzen, daß die Zeit für die Vermählung mit Merob genauer bestimmt worden sei. Doch findet sich hier nichts darüber. Nun weist 18,21[c] ein versprengtes Stück auf. Das ist jedoch nicht ein Zusatz, der das aufgehobene Verlöbnis mit Merob „anleimen" soll: denn dazu ist er ganz ungeeignet. Dagegen liefert uns dieses Glied mit geringfügiger Änderung die für 18,19 gewünschte Zeitbestimmung. Es wird hinter V. 18 gehören, wo es als die erwartete Antwort Sauls auf den Einwand Davids ganz passend erscheint. Ferner muß es auffallen, daß die Erfüllung der von Saul] gestellten Bedingung gar nicht erwähnt wird. Und doch erwartet man das gewiß. Ich vermute, daß sie in dem versprengten V. 18,5 enthalten ist. Besonders gut paßt hier der Ausdruck בכל אשר ישלחנו שאול. Auffallend bleibt allerdings וישמהו שאול על־אנשי המלחמה, was eine Rangserhöhung zu bezeichnen scheint. Welche Stellung damit gemeint ist, bleibt jedoch unklar. Daß Saul trotz seiner Abneigung David befördert, braucht nicht Wunder zu nehmen. Denn einmal handelt er überhaupt in dieser Zeit wenig folgerichtig; ferner mußte ihm daran gelegen sein, daß sein Schwiegersohn einen höheren Rang einnahm, zumal wenn er ihn verdiente; endlich mußte ihm bei den fortwährenden Kriegsunruhen ein Mann willkommen sein, der seiner Stellung gewachsen war und durch die allgemeine Gunst getragen würde (18,5). Das versprengte Glied 18,26[c] weiß ich nicht anders unterzubringen als vor 18,19. Saul scheint zwei Jahre bis zur Verbindung Davids mit Merob festgesetzt zu haben. Vor Ablauf dieser Frist muß David schon die Erfolge errungen haben, die seine Beförderung bewirkten. — Nach dem überlieferten Texte der Masora (18,19) wird kein Grund dafür angegeben, weshalb die geplante Verbindung nicht zustande kommt, sondern Saul wird einfach als wortbrüchig hingestellt. Da er

jedoch 18,27 David seine zweite Tochter anstandslos bewilligt, erscheint sein Benehmen etwas auffallend. Daher ist es recht wohl möglich, daß uns *Lukians* Übersetzung den richtigen Wortlaut bewahrt hat, die als Grund der ehelichen Verbindung die Abneigung Merobs gegen David angibt: καὶ αὐτὴ ἐφοβήθη τὸν Δαυίδ. Zugleich ergibt sich damit ein guter Gegensatz zum folgenden Verse, der berichtet, die jüngere Tochter Sauls habe sich in David verliebt (18,20). Die Abneigung Merobs und die Liebe Michols mögen auch der Grund sein, daß David nach dem Scheitern des ersten Heiratsplanes seine Beziehungen zu Saul nicht abbricht. Ganz schuldlos braucht Saul aber deshalb nicht zu sein. Das kann vielleicht auch erklären, warum er das zweite Mal nicht persönlich, sondern durch seine Beamten mit David verhandelt; er mochte sich doch etwas befangen fühlen.

Die Zuneigung Michols soll für David eine Falle werden (18,21); das wird in 18,25 näher erläutert: „Saul gedachte nämlich David durch Philisterhand niedermachen zu lassen“. Daher dürfte es sich empfehlen וַתְּהִי־בוֹ יד־פלשתים zu lesen (vgl. LXX). Die masoretische Lesung wird durch 18,17 beeinflußt sein. Die Einwände Davids (18,23) bei dem zweiten Eheplan erweisen das erste Verlöbnis mit Merob nicht als unmöglich oder unwahrscheinlich. Solche Förmlichkeiten gehören zu der orientalischen Sitte und sind nicht sehr ernst zu nehmen. Auch mochte David bei der Angelegenheit mit Recht ein gewisses Mißtrauen hegen.

Nach unserer Auffassung kann sich 18,10 f nicht an 18,6—9 anschließen. Aber auch in der überlieferten Anordnung passen die beiden Verse an ihrer Stelle nicht. Der Mordversuch ist da nämlich noch nicht hinreichend begründet. Ferner setzen 18,17—27 ein wenigstens äußerlich ungetrübtes Verhältnis zwischen Saul und David voraus. Wenn endlich der König 18,12—27 in verschiedenster Weise versucht, seinen gefürchteten Gegner den Philistern in die Hände zu liefern, weil er ihn nicht selbst beseitigen will (18,17. 25), so ist es recht unwahrscheinlich, daß er vorher schon selbst einen Anschlag gegen ihn gemacht habe. 18,10 f gehören vielmehr in die Zeit, da Saul sich schon mit dem Gedanken trägt, David eigenhändig aus dem Wege zu räumen, d. h. in den Abschnitt 19,1 ff. Da nun 18,10 ein bestimmtes Ereignis voraussetzt — „am folgenden Tage“ — so paßt er am besten hinter 19,7. So folgen die beiden Mordversuche aufeinander. Nach allem scheint der zweite aber viel gefährlicher gewesen zu sein. Daher empfiehlt sich auch in 18,11 die Lesung וַיִּטֹּל = LXX καὶ ἦρεν (st. וַיָּטֶל). Es scheint hier auch gar nicht zum Stoß gekommen zu sein wie 19,11, wo ausdrücklich berichtet wird, der Speer sei in die Wand

geflogen. Beim ersten Anschlag erhebt Saul nur seine Lanze, um zum Stoße auszuholen; David aber, der seinen Gemütszustand und seine feindseligen Absichten (19,1 f) kennt, ist gewiß auf seiner Hut, behält jede Bewegung des Königs im Auge und ändert wohl geschickt seine Stellung, so daß er kein sicheres Ziel bietet. Auch der Umstand, daß David sich einem zweiten Anschlag aussetzt — er wich zweimal vor ihm aus (18,11) — scheint anzudeuten, daß es 18,10 nicht so weit kommt wie 19,9 f.

In 19,1 mag אל־יונתן בנו ein Zusatz sein (*K. Budde*), einmal wegen der Form יונתן statt יהונתן, dann wegen des gleich folgenden ויהונתן בן־שאול. Aber wenn es auch ursprünglich ist, so beweist es nichts gegen den Abschluß des Freundschaftsbündnisses zwischen David und Jonathan (18,1. 3 f.); denn Saul konnte gewiß erwarten, daß sein Sohn eher zu ihm als zu seinem Freunde stehe. Übrigens kannte er ja auch die Beliebtheit Davids bei seiner Umgebung (18,5. 16. 22. 28); wenn er trotzdem dieser seine Pläne offen darlegte, brauchte er auch Jonathan nicht auszuschließen. Im übrigen muß man sich auch fortwährend Sauls Gemütszustand vor Augen halten.

Aus unserer Untersuchung ergibt sich, daß wir keinen Grund haben, die Tatsächlichkeit der in dem masoretischen Texte (und der Vulgata) berichteten Ereignisse in Zweifel zu ziehen oder die hebräische Fassung als mit starken Zusätzen durchsetzt zu betrachten. Anderseits folgt daraus ebenso klar, daß in der überlieferten Erzählung die zeitliche Aufeinanderfolge vielfach nicht beobachtet ist. Daß sie aber ursprünglich vorhanden gewesen, ist uns höchst wahrscheinlich. Der Text wäre dann im Laufe der Zeit stark in Verwirrung geraten, wobei Zufall und Absicht wohl zusammen wirken konnten. Möglich wäre es allerdings, daß die überlieferte Anordnung im großen Ganzen von Anfang an gegeben war, daß man aber später, als man einen zeitgeschichtlichen Bericht voraussetzte, einige Umstellungen vornahm, um die gröbsten Anstösse zu beseitigen. Dazu mögen dann im Laufe der Zeit noch kleinere Schäden gekommen sein, wie sie bei jedem im Gebrauche befindlichen Schriftwerk auf die Dauer unvermeidlich sind.

Berlin. Hermann Wiesmann.

Zur Chronologie der Patriarchen Radulf und Gerold von Jerusalem. Vom Patriarchen Radulf sagt *Röhricht* in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins X, Leipzig 1887, 9[1]: „Er nahm an der Wahl des Bischofs von Valence bedeutenden Anteil: am

10. Mai 1225 schreibt Honorius III an das Kapitel, die Wahl ohne Genehmigung des Patriarchen nicht vorzunehmen (Reg. V. lib. IX, ep. 311, fol. 57r), und ähnlich an ihm selbst (ibid. ep. 312. fol. 57r), während er ihm unter demselben Datum das Priorat S. Margaretha in Campanien überträgt (ibid. ep. 313, fol. 57r), und befiehlt ihm am 6. Oktober 1225, bei der Wahl des Dekans von Vienne zum Bischof von Valence gegenwärtig zu sein (Reg. V. lib. X, ep. 76. fol. 90r). Über ihn handeln wir ausführlich in Epistolarium quinti belli sacri".

Dieses Epistolarium ist nicht erschienen[1]). Die Auffassung indes, welche hier zum Ausdruck gekommen wäre, findet sich niedergelegt in *Röhrichts* Geschichte des Königreichs Jerusalem (1898) 761, wo als die Abgeordneten, deren sich Kaiser Friedrich II im Mai 1225 bediente, um beim Papste eine nochmalige Verschiebung des Kreuzzugstermins durchzusetzen, genannt werden: König Johann von Jerusalem, Patriarch Radulf von Jerusalem und der Deutschmeister Hermann von Salza. Zitiert wird in der Anmerkung die Chronik des Richard von San Germano, die wohl den Patriarchen erwähnt, nicht aber seinen Namen angibt. In derselben Note heißt es ferner, gleichlautend mit der Anmerkung in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins a. a. O., auf die verwiesen wird: „Am 6. Oktober 1225 richtet Honorius III noch an ihn [Radulf] den Befehl, bei der Wahl des Dekans von Vienne zum Bischof von Valence gegenwärtig zu sein".

Auch bei *Winkelmann*, Friedrich II, I (1889) 235, ist Radulf einer jener drei kaiserlichen Gesandten vom Mai 1225 gewesen. Ebenso wie *Röhricht*, gewinnt *Winkelmann* a. a. O. S. 243 zur Chronologie desselben Patriarchen ein weiteres Datum in den späteren Monaten des Jahres 1225: die Krönung Isabellas, der zweiten Gemahlin Friedrichs II, durch Radulf, Ende Sommer oder Anfang Herbst eben dieses Jahres. Er beruft sich hierfür auf die Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus, der in der Tat Raoul (d. h. Radulf) de Merencourt als den krönenden Patriarchen bezeichnet[2]). Vom Nachfolger Radulfs aber, von Gerold, weiß *Winkelmann* a. a. O. 290, zu melden, daß er bis kurz vor Ende Mai 1226 Bischof von Valence gewesen ist.

Von allen diesen Angaben bei Röhricht und bei Winkelmann ist nicht eine einzige richtig, wiewohl *Röhricht* zur Stütze für seine Aufstellungen eine Reihe von Ur-

[1]) Siehe *Röhricht*, Studien zur Geschichte des fünften Kreuzzuges (1891), Vorrede.

[2]) *Huillard-Bréholles*, Hist. Diplom. II 922.

kunden angeführt hat. Auch auf die Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus hat sich *Winkelmann* für die von ihm behauptete Krönung Isabellas durch Radulf mit Unrecht herufen; denn diese Nachricht hält vor der Kritik nicht Stand.

Um in die Verwirrung Ordnung zu bringen[1]), ist auszugehen von den unzweifelhaft zuverlässigen Urkunden des Papstes Honorius III. Es sind merkwürdigerweise dieselben, die *Röhricht* zitiert, aber durchwegs falsch verstanden hat. Die wichtigste Urkunde ist das päpstliche Schreiben n. 313 des 9. Buches (das Regest bei *Pressutti* II n. 5474). Der Brief ist an den Patriarchen von Jerusalem gerichtet, nennt diesen indes nicht bei Namen. In n. 5473 gibt *Pressutti* in Klammern den Namen Matthäus an. Daß das ein Irrtum ist, hat *Pressutti* im Index S. 641 vermerkt. Aus dem Schreiben n. 5474 vom 10. Mai 1225 geht nun klar hervor, daß der damalige Patriarch von Jerusalem einstens Abt von Cluny gewesen, dann Bischof von Valence geworden ist und als solcher vom Abt und Konvent zu Cluny das Priorat von S. Margaretha „in Campania“ samt einigen anderen Besitzungen erhalten hat, was Honorius ihm nach seiner Erhebung zum Patriarchen von Jerusalem bestätigte, da er infolge der Sarazenen-Herrschaft im Heiligen Lande völlig mittellos war.

Es ist also eine über jeden Zweifel erhabene Tatsache, daß am 10. Mai 1225 nicht Radulf, sondern ein ehemaliger Bischof von Valence Patriarch von Jerusalem gewesen ist. Dieser ehemalige Bischof von Valence und spätere Patriarch von Jerusalem war Gerold. In völligem Einklang mit dieser urkundlichen Angabe steht die Chronik von Cluny (bei *Raynald*, Annales ad 1220 n. 43); die Ernennung Gerolds zum Bischof von Valence verlegt sie in das Jahr 1220.

Die päpstlichen Schreiben, welche nach *Röhricht* in engster Beziehung zu Radulf stehen, beziehen sich also nicht auf diesen, sondern auf seinen Nachfolger Gerold. Nicht Radulf, sondern Gerold „nahm an der Wahl des Bischofs von Valence bedeutenden Anteil“. Die Wahl von Gerolds Nachfolger in Valence war „ohne Genehmigung des Patriarchen nicht vorzunehmen“; so Honorius am 10. Mai 1225 an das Kapitel in Valence und ähnlich an den Patriarchen selbst. Dieser Pateiarch war aber nicht Radulf, sondern Gerold.

Wiederum ist es Gerold, und nicht Radulf, dem der Papst „unter demselben Datum das Priorat S. Margaretha in Campanien

[1]) Ich beschränke mich auf die Kritik von Autoren der letzten sechzig Jahre.

überträgt“ — sagt *Röhricht*. „In Campania“, schreibt der Papst. Und das sollte Campanien sein? Abt und Konvent von Cluny sollten dem Bischof von Valence ein Priorat in Campanien „samt einigen anderen Besitzungen“ übertragen haben? und an demselben 10. Mai sollen der Bischof, der Archidiakon und der Dekan von Troyes durch den Papst angewiesen worden sein, nötigenfalls mit Zensuren jene zu belegen. welche den Patriarchen betreffs des genannten Priorats und der genannten andern Besitzungen widerrechtlich belästigen würden? — Unmöglich. Das Priorat von S. Margaretha samt den übrigen Besitzungen, von denen hier die Rede ist, lagen nicht in Campanien, sondern in der Diözese Troyes, also in der Champagne.

Ferner: nicht Radolf, wie *Röhricht* und *Winkelmann* wollen, sondern Gerold, sein Nachfolger, ist einer der drei Abgeordneten, die im Mai 1225 bei Honorius III eine Verlängerung der Kreuzzugsfrist erwirken sollten. Unrichtig ist sodann, was *Winkelmann* sagt, daß Gerold bis kurz vor Ende Mai 1226 Bischof von Valence gewesen ist. Er war ja länger als ein Jahr schon Patriarch von Jerusalem.

Auf Gerold und nicht auf Radulf beziehen sich auch mehrere andere päpstliche Schreiben, die sich in der Briefsammlung Honorius III finden: z. B. lib. 9 n. 319. n. 320. n. 321 (sämtlich vom 12. Mai 1225), n. 315 (15. Mai 1225), n. 363 (vom 23. Juni 1225); bei *Pressutti* II n. 5479. 5480. 5481. 5488. 5537. Auf Gerold und nicht auf Radulf bezieht sich endlich auch das päpstliche Schreiben vom 6. Oktober 1225[1]), *Röhricht* hat den Inhalt der Urkunde mit folgenden Worten skizziert: „Honorius III befiehlt dem Radulf [*sic*], bei der Wahl des Dekans von Vienne zum Bischof von Valence gegenwärtig zu sein“. Diese Inhaltsangabe muß als unrichtig bezeichnet werden. Wahr ist, daß der Papst unter dem 10. Mai 1225 dem Kapitel von Valence untersagt hat, ohne den Rat und ohne die Zustimmung des Patriarchen von Jerusalem, welcher der Kirche von Valence lobwürdig vorgestanden sei, einen Nachfolger zu wählen, und daß der Papst dem Patriarchen von Jerusalem unter demselben Datum den Auftrag erteilt hat, im Verein mit dem Kapitel von Valence dieser Kirche einen würdigen Bischof zu geben (lib. 9 n. 212 f; bei *Pressutti* II n. 5472 f). Wahr ist ferner, daß in dem Schreiben vom 6. Oktober desselben Jahres, das indes nicht an den Patriarchen von Jerusalem, sondern an

---

[1]) Das Regest bei *Pressutti* II n. 5678 ist irreführend. Ich verdanke die Kenntnis des Originaltextes der Güte des hochw. P. *Franz Ehrle S. J.*

den Propst und an das Kapitel von Valence gerichtet ist, gleichfalls deren Pflicht erwähnt wird, nur auf den Rat jenes Patriarchen, der selbstverständlich nicht Radulf, sondern Gerold war, einen Nachfolger zu wählen. Der Hauptzweck des Schreibens ist indes ein ganz anderer. Es ist die päpstliche Bestätigung der bereits rechtmäßig vollzogenen Wahl des Dekans von Vienne zum Bischof von Valence.

Unrichtig ist auch die Darstellung in der Gallia Christiana XVI (Paris 1865), bearbeitet von *Bartholomäus Hauréau*, Sp. 311 f. Denn der Verfasser hat den Regierungsantritt Gerolds viel zu spät angesetst. Nach *Hauréau* a. a. O. ist Gerold, der am 10. Mai 1225 bereits Patriarch von Jerusalem war, erst von Gregor IX am 28. April 1227 zu dieser Würde erhoben worden. Indes ein Blick in die Register dieses Papstes, herausgegeben von *Lucian Auvray* I, Paris 1896, Sp. 30 f n. 56, lehrt, daß hier ein nicht unerhebliches Mißverständnis vorliegt. Die Urkunde gibt allerdings nicht an, durch w e l c h e n Papst Gerold Patriarch von Jerusalem geworden ist; sie gibt auch die Zeit seiner Erhebung nicht an. Aber sie beweist zweifellos, daß nicht Gregor IX ihn befördert hat, sondern daß er v o r diesem Papste Patriarch geworden ist. Das an alle der Kirche von Jerusalem unterstehenden Erzbischöfe, Bischöfe und sonstigen geistlichen Vorstände gerichtete Schreiben teilt diesen mit, daß Gerold sich nach seiner Ernennung zum Patriarchen von Jerusalem in eigenen Angelegenheiten und im Interesse des Heiligen Landes lange im Abendlande aufgehalten hat und sich nun anschicke, die Regierung seiner Kirche anzutreten, weshalb die Adressaten ermahnt werden, ihm mit der schuldigen Ehrfurcht und mit dem pflichtgemäßen Gehorsam zu begegnen. Von Gerolds Ernennung zu Patriarchen durch den am 19. März 1227 auf den apostolischen Stuhl erhobenen Gregor IX ist in dem Schriftstück vom 28. April 1227 keine Spur zu entdecken[1]). Im Gegenteil: die Bulle sagt ja ausdrücklich, daß Gerold sich als Patriarch lange im Abendlande aufgehalten habe, daß er also am 28. April 1227 schon längst Patriarch gewesen ist. Die Richtigkeit dieser Bemerkung ergibt sich aus den bekannten Urkunden; Gerold war im April 1227 schon etwa zwei Jahre Patriarch von Jerusalem.

Aus derselben Bulle folgt aber auch mit zwingender Evidenz, daß die Meldung der Fortsetzung des Wilhelm von Tyrus, der Patriarch Radulf von Jerusalem habe Isabella, die zweite Gemahlin Friedrichs II, in Tyrus zur Königin des Königreichs Jerusalem ge-

[1]) Gregor IX nennt Gerold virum utique vita, scientia et fama preclarum ac negotiis multis arduisque probatum.

krönt, falsch ist, und zwar aus einem doppelten Grunde. Denn erstens gab es damals, Ende Sommer oder Anfang Herbst 1225, keinen Patriarchen Radulf von Jerusalem und zweitens kann Isabella überhaupt nicht von einem Patriarchen von Jerusalem gekrönt worden sein, weil Gerold, der diese Würde zu jener Zeit bekleidete, noch im Abendlande weilte. Ohne den Fehler des Fortsetzers Wilhelm von Tyrus zu begehen, meldet das Chronicum Turonense ad 1225: Interea filia Johannis regis Jerosolymitani apud Tyrum ad regnum Jerosolytanum de mandato patris noviter coronata (Recueil des Historiens des Gaules XVIII, 311 C).

Auch *Huillard-Bréholles*, Hist. diplom. II 922 (vgl. 312[1]) hat die Angabe des Fortsetzers der Chronik Wilhelms von Tyrus als historisch treu betrachtet und daraus den Schluß gezogen, daß der Patriarch Lothar nicht der Nachfolger, sondern der Vorgänger Radulfs gewesen sei.

Der Schlußsatz ist zufällig richtig, nicht aber die Beweisführung. Radulf ist in der Tat der Nachfolger Lothars. Aber um dies zu beweisen, ist die behauptete Krönung Isabellas durch Radulf nicht verwendbar, aus dem einfachen Grunde, weil Radulf die Kaiserin nicht gekrönt haben kann; denn er war damals längst tot. Das Todesjahr Radulfs hat der für diese Zeit sehr zuverlässige Alberich von Trois-Fontaines mitgeteilt. In seiner Chronik heißt es zum Jahre 1225: Patriarcha Jerosolymitanus magister Radulfus moritur, cujus cathedram sortitus est episcopus Valentie magister Giroldus (M. G. SS. XXIII 916, 45 f). Da also sein Tod in das Jahr 1225 fällt, am 10. Mai dieses Jahres aber schon Gerold Patriarch von Jerusalem war, so muß Radulf in den ersten Monaten des Jahres 1225 gestorben sein. Die Krönung Isabellas in Tyrus hat indes viel später stattgefunden.

Es lassen sich also folgende sichere Ergebnisse zur Chronologie Radulfs und Gerolds feststellen:

1. Radulf ist im Februar 1223 noch Patriarch von Jerusalem; *Huillard-Bréholles*, Hist. Diplom. II 312.
2. Bei *Eubel*, Hierarchia catholica medii aevi I[2] (1913) 275, ist Lothar dem Radulf voranzusetzen, so daß als Radulfs unmittelbarer Nachfolger Gerold erscheint. In der zu „Lotharius" gehörigen Note 4 wird eines päpstlichen Schreibens vom 11. Mai (soll heißen II. Non. Maii = 6. Mai) 1223 gedacht und von ihm gesagt, daß es sich entweder auf Lothar oder auf dessen successor ignotus beziehe. Auf Lothar bezieht es sich nicht. Sein Nachfolger aber ist bekannt: es ist Radulf.
3. Nach dem durchaus unverdächtigen Zeugnis des Alberich von Trois-Fontaines ist Radulf 1225 gestorben. Jedenfalls

ist am 10. Mai desselben Jahres Gerold sein Nachfolger, der mithin nicht „zuerst am 22. Januar 1226 als Patriarch erscheint", wie *Röhricht* sagt in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins IX 9[2]. Die auf den 10. Mai 1225 folgenden päpstlichen Schreiben, welche bisher auf Radulf bezogen wurden, beziehen sich auf Gerold.

4. Isabella ist 1225 in Tyrus nicht von dem Patriarchen Radulf, überhaupt von keinem Patriarchen von Jerusalem gekrönt worden.
5. Gerold ist nach seiner Ernennung zum Patriarchen von Jerusalem noch längere Zeit im Abendlande geblieben. Seine Ankunft im Orient wird am 28. April 1227 von Gregor IX in Aussicht gestellt. Doch ist er im September 1227 noch in Otranto bei Kaiser Friedrich II urkundlich bezeugt; *Huillard-Bréholles*, Hist. diplom. III 23. Danach erfolgte seine Fahrt über Cypern nach Akkon; Cont. Guil. Tyr. bei *Huillard-Bréholles* l. c. 481 Hier (481[2]) hat auch *Huillard-Bréholles* seine l. c. 69[1] ausgesprochene irrige Behauptung zurückgenommen, daß Gerold sich noch im Juni 1228 bei dem exkommunizierten Kaiser befunden habe.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Eine japanesische Urkunde über eine Schenkung an den hl. Franz Xavier. Aus Japan kommt die Kunde, man habe vor einiger Zeit in einem Privatarchiv die Urkunde aufgefunden, durch welche der Daimio von Yamaguchi dem hl. Franz Xavier das Bonzenkloster Daidoji überwiesen habe. (Vgl. Die katholischen Missionen 1913, 57 ff.) Die Urkunde ist in Europa schon längst bekannt. Die alten Jesuitenmissionäre haben sie als Probe der Schreibweise der Japanesen mit einer (ungenauen) lateinischen Interlinearübersetzung nach Europa geschickt und *J. P. Maffei* hat eine Nachbildung in Holzschnitt samt lateinischer Übersetzung seinem Werkchen: Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum volumen, Köln 1574, 451—457, beigegeben. (Die erste Ausgabe der Schrift Dillingen 1571 lag uns nicht vor.) Der europäische Holzschneider verstand natürlich die chinesischen Schriftzeichen des Aktenstückes nicht und hat sie vielfach verunstaltet. Gleichwohl konnte der gelehrte englische Sprachkenner *Ernst Satow* die Urkunde noch entziffern und hat sie 1879 mit einer genauen Übersetzung von neuem herausgegeben in seinem Aufsatz: Vicissitudes of the Church at

Yamaguchi from 1550—1586 in Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. VII, Yokohama 1879, 133, 140—142.

Das japanische Datum des Schriftstückes entspricht unserem 16. September 1552; erst nach der Abreise des hl. Franz Xavier hat also der Fürst von Yamaguchi die Schenkung amtlich bestätigt. Daß sie schon früher, vor der Abreise des Heiligen, vollzogen war, ergibt sich aus dem Schreiben, das Franz Xavier am 29. Jan. 1552 aus Cochin an seine Mitbrüder in Europa richtete. Es heißt dort (Monumenta Xaveriana I 683): Com isto (mit der Erlaubnis zu predigen) jumtamente nos deu hum mosteiro á maneira de colegio, pera estarmos n'ele. Estamdo n'este mosteiro vinhão muytas pesoas a ouvir a prégação da ley de Deus etc.

Am Schluß der Urkunde findet sich ein höchst seltsamer Ausdruck. Der heidnische Beamte, der sie verfaßte, war wohl in Verlegenheit, wie er „Erlaubnis zur Predigt des Christentums" auf japanesisch wiedergeben solle. Er schrieb also, die Missionäre hätten Erlaubnis zur Errichtung eines Hauses und Klosters erhalten, „damit sie das Gesetz des Buddha weiter entwickelten!" In der lateinischen Übersetzung ist diese Stelle wiedergegeben: . . . qui venerunt ad declarandam legem faciendi sanctos. Von protestantischer Seite ist deshalb gegen die Missionäre die doppelte Beschuldigung erhoben worden, sie hätten, um leichter in Japan Eingang zu finden, das Christentum als eine höhere Art von Buddhismus ausgegeben und sie hätten absichtlich nach Europa eine unrichtige Übersetzung gelangen lassen, damit der Welt ihr unredliches Treiben nicht bekannt werde. So meint *Haas* in seiner sonst sehr wohlwollenden Geschichte des Christentums in Japan, II, Tokio 1904, 58 f), „daß die Missionäre es absichtlich vermieden, durch Mitteilung der korrekten Übersetzung in Europa die fromme List bekannt werden zu lassen, die man angewandt, um leichter mit der fremden Verkündigung Eingang zu finden und sich von den Fürsten die gewünschte Protektion zu sichern." Vorsichtiger drückt sich *Satow* a. a. O. S. 141 in der Anmerkung zu unserer Stelle aus: „Hieraus und aus der Anwendung des Ausdrucks *sou* auf die Missionäre möchte es scheinen, daß die von Xavier und Torrez verkündeten Lehren vom Geschenkgeber als eine bloße höhere Form des Buddhismus betrachtet wurden."

Allein das Urteil über die Stellung der ersten Missionäre zum Buddhismus kann man unmöglich auf einen Ausdruck gründen, der von den Missionären selbst schwerlich herrührt. Sie vermochten 1552 sich im Japanesischen auszudrücken und hatten einen unter sich, den Laienbruder Fernandez, der es ziemlich geläufig sprach. Vom Sprechen der Volkssprache bis zum Lesen und bis zur schrift-

lichen Abfassung von Aktenstücken ist aber in China und Japan ein weiter Weg; Xavier sagt selbst, daß die Bonzen, welche solche Künste verstanden, für Gelehrte galten (Monumenta Xaveriana I 672 f), und von den ersten Jesuiten in Japan ums Jahr 1552 darf man als sicher annehmen, daß sie sich zu solcher Gelehrsamkeit noch nicht aufgeschwungen hatten. Weder für die Abfassung des Dekretes noch für dessen Übersetzung, die an der fraglichen Stelle recht ungenau ist, wird man sie verantwortlich machen können. Dagegen ist es aus ihren übrigen Berichten völlig klar, wie sie sich von Anfang an zu den buddhistischen Lehren stellten. Sie bekämpften sie aufs schärfste. Die „Entwicklung" des Buddhismus, deren man sich von ihnen zu versehen hatte, konnte also nur in zwei Dingen bestehen: in der völligen Beseitigung der buddhistischen Lehren, soweit sie nicht Lehren des Naturgesetzes und der natürlichen Religion sind und deren Ersetzung durch etwas völlig neues.

Wir fügen die Übersetzung der Urkunde nach *Haas* und *Satow* bei. (*Haas* a. a. O. 52 übersetzt: „Betreff Daidoji [d. h. Tempel des großen Weges], Provinz Suwo, Kreis Yoschiki, Bezirk Yamaguchi. Die von den westlichen Ländern hierher gekommenen Priester wollen, um das Gesetz des Buddha zur Entwicklung zu bringen, jenen Tempel und jenes Haus gründen und errichten. Diesem Ansuchen und Wunsch stattgebend, wird dieses die Erlaubnis gebende Dokument ausgefertigt. 28. Tag des 8. Monats des 21. Jahres Tembun. Suwo no Suke. Erhabenes Siegel.)"

Satows Übersetzung a. a. O. lautet: „With respekt to Daidauzhi (i. e. monastery of the great way) in Yamaguchi Agata, Yoshiki department, province of Suhau. This deed witnesses that I have given permission tho the priests who have come tho this country from the western regions, in accordance with their request and desire, that they may found and erect a monastery and house in order to develope the law of Buddha. 28th day of the 8th month of the 21st year of Tenbun. Suhau no suke. August seal." Vgl. die Ausführungen in den ausgezeichneten Aufsätzen von *H. Thurston* Japan and Christianity in The Month 1905 I 170.

Erst durch *Satows* Arbeit wurde es möglich, das Schriftstück als Reliquie vom hl. Franz Xavier zu erkennen. Den ältern Historikern, die das japanesische Datum nicht aufzulösen verstanden, mußte diese Beziehung verborgen bleiben. Noch in anderer Hinsicht verdient die Urkunde Aufmerksamkeit: sie ist das älteste Schriftstück in japanesischer Sprache, das sich auf das Christentum bezieht und erfreulicher Weise ist diese Beziehung eine freundliche.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. „Quellen der Religionsgeschichte“ beabsichtigt die bei der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen kürzlich entstandene Religionsgeschichtliche Kommission zu sammeln und in deutscher Sprache herauszugeben (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen u. J. C. Hinrichs in Leipzig). Die Bibel und alle sonstigen Quellen zur Geschichte des Christentums sind, weil dafür durch andere Unternehmungen gesorgt ist, ausgeschieden. Auch sonst soll auf das bereits Geleistete Rücksicht genommen werden. Für die Publikationen sollen womöglich alle Religionen der Erde in Betracht kommen. Originaltexte erscheinen, wo wünschenswert, in getrennter zwangloser Reihe in kritischen Ausgaben. Die „Quellen der Religionsgeschichte“ werden unter die folgenden Gruppen verteilt erscheinen:

1. Religionen des indogermanischen Sprachgebietes in Europa, 2. Ägyptische und altsemitische Religionen (mit Einschluß der mandäischen), 3. Judentum, 4. Islam, 5. Religionen der ural-altaischen und der arktischen Völker, 6. Iranische, armenische, kleinasiatische, kaukasische Religionen, 7. Indische Religionen außer 8. Buddhatum, 9. Ostasiatische Religionen, 10. Afrikanische, 11. Amerikanische, 12. Primitive Religionen Südasiens und Ozeaniens.

Bis jetzt sind bereits erschienen und einzeln käuflich: Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Von Lic. *Joh. Warneck* (Gruppe 12) M 5.—; Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus. Von Dr. *Hans Haas* (Gruppe 8) M 7.—; Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Von Dr. *J. Spieth* (Gruppe 10) M 10.—; Dighanikaya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt von Dr. *Otto Franke* (Gruppe 8) M 14.—; Rgweda. In Auswahl übersetzt von Prof. Dr. *A. Hillebrandt.* (Gruppe 7) M 5.—.

Nach Absicht der Herausgeber sollen „apologetische, parteiliche, philosophische, ästhetische, subjektive Beweggründe und Maßstäbe, die bei der Darbietung religionsgeschichtlicher Urkunden oft störend mitwirken“, gänzlich ausgeschaltet werden. Dies dürfte nun freilich sehr schwer sein. Schon bei der Auswahl der Texte, wo nicht alles geboten werden soll, wird große Vorsicht nötig sein, um nicht die eigene subjektive Meinung dabei mitreden zu lassen. Ja, wir möchten fast einem kleinen Zweifel Raum geben, ob nicht bereits bei der Einreihung der Schrift über die Religion der Batak als Paradigma für animistische Religionen unter Gruppe 12

(Primitive Religionen") der moderne Entwicklungsgedanke schon *a priori* einigen Einfluß genommen habe (vgl. oben S. 380 f). Auf jeden Fall ist das große Unternehmen zu begrüßen; denn es wird der Religionswissenschaft eine Menge brauchbares Material für ihre Forschungen liefern und viele neue Anregungen bieten.

2. Das „Archiv für Religionspsychologie", herausgegeben von Dr. *W. Stählin*, das bei Mohr in Tübingen erscheint, möge als Ergänzung zum eben genannten Unternehmen auch hier Erwähnung finden. Es will „eine Sammelstätte sein für alle Arbeit, die der Erforschung der Religion als einer psychischen Wirklichkeit dient". Die Wahrheitsfrage bezüglich bestimmter Dogmen wird nach Absicht des Herausgebers „bei aller psychologischen Arbeit, wie sie im Archiv geleistet werden soll, unbedingt ausscheiden". Ob das gelingen wird?

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts

Von Dr. **Konrad Graf Preysing**—München

Die Zugehörigkeit vornehmer Kreise zum Christentum spielt schon in der apologetischen Literatur der ersten Jahrhunderte eine ziemliche Rolle. Im Oktavius des *Minucius Felix* erhebt Cäcilius den Vorwurf, nur aus der Hefe des Volkes sowie aus Frauen setzten sich die christlichen Gemeinden zusammen; ähnlich spricht Celsus bei *Origenes*. Über die Berechtigung dieses heidnischen Angriffs ist bereits in alter Zeit verhandelt worden. Der Dominikaner *Thomas Mamachi*[1]) (1713—92) hat ihn in einer groß angelegten Missionsgeschichte der ersten 3 Jahrhunderte näher geprüft. In dem Buch über die Ausbreitung des Christentums, das sich an die Ausführungen *Mamachis* enge anlehnt[2]), hat *Harnack*[3]) die gleiche Frage gestreift. In vielen wissenschaftlichen Untersuchungen[4]) wird sie kurz berührt oder auch breiter erörtert.

---

[1]) Origines et antiquitates christianae. Editio altera. Romae 1845. 6 Bände. Vgl. Bd. II, S. 424—431.

[2]) Vgl. Laacher Stimmen 1906 I (70), S. 361—364. Inhalt und Einteilung bei *Mamachi* und *Harnack* sind zu leichter Übersicht nebeneinander gestellt.

[3]) 2. Aufl. Bd. II, S. 25 ff.

[4]) *Knopf*, Die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristl. Gemeinden (Ztsch. f. Theol. u. Kirche 1900, S. 325 ff); *Knopf*, Nach-

Zu Beginn des dritten Jahrhunderts hatte bereits eine stattliche Zahl von Vornehmen den Weg zur Kirche gefunden. Das Quellenmaterial über die einzelnen Anhaltspunkte, das nicht gerade reichhaltig ist, soll hier nicht von neuem behandelt werden. Wir wollten an dieser Stelle die Aufmerksamkeit auf den literarischen Kampf des Gegenpapstes Hippolyt lenken, wie er uns heute vorliegt und die Frage aufwerfen, ob nicht in seiner Kampfesweise gegen den rechtmäßigen Papst Kallist sich Momente aufweisen lassen, die notwendig auf vornehme Anhänger hinweisen und nur bei solchen wirksam sind.

Μοιχεία

Wir gehen bei der folgenden Untersuchung von der der Anklage auf Begünstigung des Ehebruches und des Mordes aus „μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων“[1]).

---

apostolisches Zeitalter 1905, S. 64 ff; Aristocratiques (classes) im Dictionnaire d'archéologie chrétienne Bd. 1/2, Sp. 2845—2886 (inschriftliches Material ist hier zahlreich aufgenommen).

[1]) Philosoph. 9,12 MSG 16,3; 3386, 3387. Der Teil des Textes, der sich speziell auf die Gestattung standesungleicher Verbindungen von Senatorentöchtern bezieht, lautet in der verderbten Überlieferung: Καὶ γὰρ καὶ γύναιξὶν ἐπέτρεψεν εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ τε τε καίοντα ἐναξία ἡ ἑαυτῶν. ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαίρειν· διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἔχει ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον· εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον· καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην· Für diesen Text sind eine Anzahl von Verbesserungen vorgeschlagen worden; vgl. *A. d'Alès*, La théologie de Saint Hippolyte. Paris 1906, p. 56 Anm. 2. Der von uns festgehaltene Sinn entspricht in der Hauptsache allen vorgeschlagenen Verbesserungen. Die von *Duncker* (*Migne*) durch das ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο ἀναξίᾳ hereingezogene Nuance, daß es sich um Frauen handelte, die schon in reiferen Jahren standen, dürfte dem griechischen Sprachgebrauch wenig entsprechen. Eine kleine Verschiedenheit im Sinne, die aber für unsere vorliegende Arbeit unerheblich ist, ergibt sich für die Lesarten (*Wordsworth*, *Duncker, Neumann*). die das disjunktive ἢ zwischen die beiden Konditionalsätze einschieben. Wir legen dieser Arbeit folgenden Text zugrunde: Καὶ γὰρ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ δὲ ἐκκαίοιντο αἱ ἐν ἀξίᾳ, τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον εἴτε

Hippolyt macht Kallist zum Vorwurf, er habe unverheirateten Frauen, die in noch jugendlichem Alter den

---

οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην. — *De Rossi* (Bulletino di archeologia cristiana 1866, p. 22 ff) schlägt vor, statt des überlieferten εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον zu lesen εἴτε οἰκέτην εἴτε ἀπελεύθερον und begründet diese Abänderung folgendermaßen: Ein formelles Eheverbot für Ehen zwischen Römerinnen auch senatorischen Standes und freigeborenen Männern niederen Standes bestand nicht; lebte eine vornehme Römerin mit so einem Manne zusammen, so wurde der Bestand einer wirklichen Ehe nach römischem Recht präsumiert; sie verlor dann ihren Rang als *clarissima*; wollte die vornehme Römerin eine Ehe mit einem solchen Manne nicht eingehen, sondern ein Konkubinat, so mußte sie dies durch eine öffentliche Bekanntmachung kundtun und verlor dann durch diese Bekanntmachung Rang und Stand: bei einem Konkubinat mit einem Sklaven oder Freigelassenen sei diese Bekanntmachung nicht nötig gewesen, somit habe sie in diesem Fall Titel und Ehrenstellung behalten können. Gegen diesen Vorschlag spricht, daß zu Hippolyts Zeit sich das — wenn auch freigeborene — Proletariat und der Stand der Freigelassenen sozial kaum mehr unterschieden. Der weibliche Konkubinat (die Frau ist die sozial höherstehende) bildet sich analog dem männlichen aus; und für den Konkubinat war als *concubina* zu unserer Zeit schon allgemein die *obscuro loco nata* qualifiziert (*P. Meyer*, Das römische Konkubinat. Leipzig 1895, S. 65 f), also auch der Mann aus der untersten Volksschicht. Somit dürfte beim Zusammenleben einer vornehmen Römerin mit einem wenn auch freigeborenen Proletarier eine Ehe nicht mehr präsumiert worden sein, wenn sie rechtlich auch möglich war. — Die Begriffe von Stand richteten sich in Rom nicht mehr ausschließlich nach der Geburt, Sklave, Freigelassener, Freigeborner, sondern die Klassifizierung bekommt einen stark plutokratischen Einschlag. Der Mittelstand verarmt und wird durch Übernahme der geringsten Arbeiten dem Sklavenstand nahe gerückt. Es kommt der Gegensatz von *honestiores* und *humiliores* auf, der das Vermögen als Grundlage der Bewertung nimmt (*Schiller*, Die römischen Staats-, Kriegs- u. Privataltertümer. München 1893. S. 430). Ein Sklave, der sich als solcher oder als Freigelassener ein großes Vermögen erwarb, konnte zu Ansehen kommen (*Friedländer,* Sittengeschichte Roms I. VIII. Aufl. 1910, 95 ff, 227). Und selbst im Sklavenstand sehen wir einen Ansatz zu sozialer Schichtung; während der gewöhnliche Sklave nur e i n e n Namen führt, hat der Sklave des Staates und des Kaisers zwei (*Friedländer,* Sittengeschichte Roms I, 226): Konstantin schafft für die Fiskalsklaven

Wunsch nach der Ehe hatten, durch eine römisch rechtlich gültige Ehe mit einem Niedriggeborenen aber ihren Rang verloren hätten, erlaubt, mit einem Sklaven oder Freien zusammenzuleben, obwohl sie nach weltlichem Gesetz nicht verheiratet gewesen seien; es hätten dann solche Frauen Mittel zur Verhütung der Conception und zur Kindsabtreibung gebraucht, weil sie wegen ihres Adels und großen Reichtums nicht Mütter von Sklaven- oder Proletarierkindern sein wollten. Durch dieses Vorgehen habe Kallist zu gleicher Zeit zum Ehebruch und zum Morde aufgefordert.

Es handelt sich an dieser Stelle um die Gestattung des Konkubinates (bezw. Contuberniums) für Senatorentöchter, denen mit Sklaven und Freigelassenen eine rechtsgültige Ehe unmöglich war[1]) und die durch eine gesetzliche Ehe mit einem Freigebornen niederen Standes ihre Ehrenrechte[2]) verloren hätten.

Hippolyt nennt nun diese kirchlich nicht zu beanstandenden Verbindungen — es handelt sich um Unverheiratete — μοιχεία und zeiht Kallist der Begünstigung dieses Kapitaldeliktes.

---

ein Privileg; er mildert die Rechtsfolgen für die freigeborene Frau, die mit einem Fiskalsklaven ein *contubernium* eingeht; sie bleibt frei, die Kinder werden Latiner (Cod. Theod. 4, 12, 3 ed. *Mommsen,* ed. *Hänel* 4, 11, 3).

[1]) Dig. 23, 2, 42: *Modestinus* libro singulari de ritu nuptiarum. 1 Si senatoris filia neptis proneptis libertino vel qui artem ludicram exercuit cuiusue pater materue id fecerit nupserit, nuptiae non erunt.

[2]) (*Ulpianus*) dig. 1, 9, 8: Idem libro sexto fideicommissorum. Feminae nuptae clarissimis personis clarissimarum personarum appellatione continentur. clarissimarum feminarum nomine senatorum filiae, nisi quae uiros clarissimos sortitae sunt, non habentur: feminis enim dignitatem clarissimam mariti tribuunt, parentes uero donec plebeii nuptiis fuerint copulatae: tamdiu igitur clarissima femina erit, quamdiu senatori nupta est uel clarissimo aut separata ab eo alii inferioris dignitatis non nupsit. — Analoge Bestimmungen hat das deutsche Adelsrecht, während in England die Frau ihren, ihr durch ihre Geburt zukommenden Titel (Lady) behält, auch wenn sie einen Mann heiratet, der nicht adelig ist.

Wie Hippolyt zu dieser Anklage kommen und bei seinem Leserkreis auf Zustimmung rechnen konnte, ist nicht aufgeklärt worden[1]).

Hippolyts Anhänger- bezw. Leserkreis, soweit er sich an ihn als einen christlichen wandte, bietet hiefür keinen Aufschluß. Sollte er sich aus Leuten der unteren Volksschicht ausschließlich rekrutiert haben, mußte die mit Emphase vorgebrachte Anklage[2]) wirkungslos verhallen.

Es liegt also nahe, zu untersuchen, ob es damals in Rom eine Schicht gab, wo die Anklage auf Unzucht in diesem Falle verstanden und gewürdigt werden konnte und anzunehmen, daß Hippolyt in seiner Polemik gegen Kallist sich hauptsächlich an Mitglieder eines solchen Kreises wandte.

---

[1]) *Döllinger* (Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853, S. 163) meint, Hippolyt könne eine solche Verbindung nur deswegen μοιχεία genannt haben, weil derartige Exzesse, wie Kindsabtreibung, dabei vorgekommen seien und weil somit von einem höheren, religiösen Motive bei der Eheschließung nicht die Rede gewesen, die Ehe vielmehr nur der Wollust wegen eingegangen worden sei. Er stützt sich darauf, daß die Julischen Ehegesetzgebungen solche Verbindungen zwischen Standesungleichen nur mit staatlicher Nichtanerkennung gestraft hätten, somit von einer eigentlichen Schändlichkeit auch nach römischem Rechte nicht die Rede sein konnte; diese Gesetze seien lediglich Standesgesetze für die Senatoren gewesen. — Auch *Neumann* (Hippolytus von Rom. Leipzig 1902, S. 128) ist über den Angriff Hippolyts gegen die Verbindungen standesungleicher Personen erstaunt und bemerkt: Hippolytus kann das Konkubinat nicht unbedingt verurteilt haben; wenigstens für das der Markia mit Kommodus hat er nicht das leiseste Wort des Tadels. Ganz ähnlich spricht sich *A. d'Alès* (La théologie de St. Hippolyte. Paris 1906, S. 56 Anm. 1) aus und in seinem neuesten Werke (L'édit de Calliste. Paris 1914, S. 224 f) bringt er für die Beurteilung der Anklage auf Begünstigung von μοιχεία keinen neuen Gesichtspunkt. — *Döllingers* Erklärung entspricht nicht dem Text, nach dem Hippolyt schon in der Gestattung solcher Verbindungen an sich Beförderung von Unzucht erblickt. — *Neumann* gibt keine Lösung, konstatiert nur den anscheinenden Widerspruch zwischen Hippolyts Theorie und Praxis. Auf die Frage, warum Hippolyt gerade das Wort μοιχεία statt πορνεία oder φθορά gebraucht, gehen die genannten Autoren nicht ein.

[2]) Philos. 9,12 MSG 16,3 3387: Ὁρᾶτε εἰς ὅσην ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων.

Wir nehmen vorerst die Anklage in dem weiteren Sinne von Unzucht und werden dann zu untersuchen haben, wie Hippolyt zu dem auffallenden Ausdruck μοιχεία kommen konnte für ein Verhältnis, das, seine Anstößigkeit vorausgesetzt, nur mit πορνεία oder φθορά bezeichnet werden konnte.

Es muß hier zuerst die Frage beantwortet werden: Wie stand es in der Kaiserzeit mit der rechtlichen Stellung der Konkubine und des Konkubinates überhaupt in Rom?[1])

Der Konkubinat, der von Augustus im Zusammenhang mit seiner Ehegesetzgebung eingeführt wurde, war ein eheähnliches Verhältnis, das für Personen ungleichen Standes, die keine rechtsgültige Ehe eingehen konnten, deren Stelle vertrat, ohne jedoch im allgemeinen Rechtswirkungen nach sich zu ziehen.

In den römischen Rechtsquellen finden sich anscheinend widersprechende Werturteile über den Konkubinat und Hippolyt selbst scheint sich einer Inkonsequenz schuldig zu machen, wenn er Markia, des Commodus Konkubine, lobend erwähnt[2]), während er die *„clarissimae"*, die ein Konkubinat eingehen, auf das schärfste verurteilt.

Die entgegengesetzte Wertung ein und derselben rechtlichen Institution erklärt sich daraus, daß es sich um zwei verschiedene, wenn auch analog ausgebildete Konkubinatsformen handelt, den Konkubinat des sozial höher stehenden Mannes mit einer sozial tiefer stehenden Frau und

---

[1]) Über die soziale Wertung des Konkubinats besteht eine Kontroverse. *P. Meyer* (Der römische Konkubinat; S. 28 f) hält dafür, daß die Stellung einer Konkubine eine durchaus ehrenvolle war und weist insbesondere auf die geachtete Stellung der *liberta* hin, die ihr eigener Patronus zur Konkubine nahm. *Leonhard* („Concubinatus" in *Pauly-Wissowa's* Realencyclopädie, 7. Halbband, S. 836) wendet dagegen ein: es könne sich nicht um eine unvollkommene Ehe handeln, die Stellung der *concubina* sei der Mißachtung nicht entrückt; wie ließe sich sonst erklären, daß die unbescholtene Römerin, die zur Stellung einer *concubina* hinabsteigen wollte, sich durch eine öffentliche Bekanntmachung ihrer Absicht an den Pranger stellen mußte.

[2]) Philosoph. 9,12 MSG 16,3 3382: θελήσασα ἡ Μαρκία ἔργον τι ἀγαθὸν ἐργάσασθαι, οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου.



den Konkubinat einer sozial hochstehenden Frau mit einem Niedriggeborenen.

Das römische Recht unterscheidet scharf zwischen sittlichen Delikten der Frau, soweit sie der untersten Volksschicht angehört, und einer sittlichen Verfehlung einer freien Römerin.

Dem Mann, ob verheiratet oder unverheiratet, war es vollständig unbenommen, anderweitigen geschlechtlichen Umgang zu pflegen, er war nur insoweit gebunden, als es ihm verboten war, mit einer Frau außerehelich zu verkehren, die Recht und Pflicht zur Keuschheit hatte, mit einer Freigeborenen.

Der Verkehr mit Sklavinnen, Freigelassenen, mit Frauen der untersten Volksschicht galt in der Kaiserzeit für den Mann als schrankenlos erlaubt, die genannten Frauen hatten nach römischem Recht weder Recht auf Schutz ihrer Keuschheit noch Pflicht zur Bewahrung derselben[1]).

Die freie Frau hingegen verfiel der Kriminalstrafe für jeden außerehelichen Verkehr, ob sie verheiratet oder unverheiratet ein geschlechtliches Delikt begangen hatte, ob sie des *stuprum* oder des *adulterium* schuldig[2]) war und zwar, so lange sie *matrona* — eine ehrbare Frau — war. Das Ziel der Gesetzgebung war hier weniger Heilighaltung der Ehe als Bewahrung der Frauenkeuschheit.

---

[1]) *Mommsen,* Römisches Strafrecht S. 691, 692. Dig. 48, 5, 6. Die Freigelassene steht an und für sich außerhalb des gesetzlichen Keuschheitsschutzes; sie ist schon bald nach Augustus ganz allgemein zum Konkubinat mit Freigeborenen qualifiziert; vgl. dazu (Ulpianus libro secundo ad legem Juliam et Papiam) dig. 25, 7, 1: Cum Abicilino sentio et puto, solas eas in concubinatu habere posse sine metu criminis in quas stuprum non committitur und *Meyer,* Der römische Konkubinat S. 62. — Nur die Freigelassene, die mit ihrem eigenen Patron im Konkubinat lebt, hat strafrechtlich Pflicht zur Keuschheit. (Ulpianus) dig. 48, 5, 14 (13) pr. — Mit der Freigelassenen im allgemeinen steht auf einer Stufe die „*obscuro loco nata*". Dig. 25, 73, 3 pr. — Dig. 50, 16, 46, 3. Diese Bestimmung hatte nur mehr für die *concubina* des Patrons praktische Bedeutung.

[2]) *Mommsen,* Römisches Strafrecht, S. 691. Der mitbeteiligte Mann verfällt derselben Strafe.



Ständische Qualifikation spielt, wie bemerkt, schon hier ganz allgemein eine Rolle für die Rechtsanschauung über sittliche Delikte der Frau. Die freigeborne Römerin (in späterer Zeit die den höheren Ständen Angehörige) ist zur Keuschheit verpflichtet, nicht so die Sklavin (dies ergibt sich aus ihrer rechtlichen Stellung), aber auch nicht die Freigelassene, überhaupt nicht die Frau aus niederem Stande.

Diese Grundrichtung der römischen Gesetzgebung prägt sich auch in den Rechtsauffassungen über den Konkubinat aus. Ein und dieselbe Institution konnte in einem Fall für etwas Anstößiges, in einem andern Fall als etwas Untadelhaftes gelten.

Die Rechtsnormen, die den Konkubinat als etwas durchaus Unanstößiges bezeichnen, haben den Konkubinat des sozial höher stehenden Mannes mit einer Frau der untersten Volksschicht im Auge.

Für den Römer höheren Standes konnte ein solches Verhältnis nichts Unehrenhaftes haben, so lange er nicht mit einer Frau zusammenlebte, die unter den strengen Bestimmungen des römischen Rechtes über Frauenkeuschheit stand. Ja, der *Patronus*, der die rechtliche Möglichkeit hatte, eine Freigelassene zu heiraten und davon nicht Gebrauch machte, verdiente Lob[1]), da die Tendenz der römischen Gesetzgebung dahin ging, Ehen zwischen standesungleichen Personen möglichst einzuschränken.

Für die Freigelassene, der eine Ehe mit Männern senatorischen Standes durch Augustus[2]), mit Freigeborenen überhaupt in nachaugusteischer Zeit verboten war, gereichte eine solche dauernde, später monogamische Verbindung nicht zur Unehre; sie war durch die Gesetzgebung für den Konkubinat qualifiziert und ihre soziale

[1]) Dig. 25, 7, 1 pr. *Ulpianus* libro secundo ad legem Juliam et Papiam. Quae in concubinatu est, ab inuito patrono poterit discedere et alteri se aut in matrimonium aut in concubinatum dare? ego quidem probo in concubina adimendum ei conubium si patronum inuitum deserat, quippe cum honestius sit patrono libertam concubinam quam matrem familias habere.

[2]) Dig. 23, 2, 23.



Stellung hob sich durch eine solche Verbindung mit einem sozial höherstehenden Manne[1]).

Ganz anders war die Stellung der freien, speziell der vornehmen Römerin im Konkubinat.

Erst im dritten Jahrhundert[2]) bürgert sich der Konkubinat als Ersatz der mangelnden Ehequalifikation des männlichen Teiles ein. Erst um diese Zeit wurde der Grundsatz, der Konkubinant müsse der sozial höher stehende Teil sein, fallen gelassen, ein Beweis, wie fremd dem römischen Rechte der Gedanke war, Mann und Frau in dieser Hinsicht gleiche Rechte zu geben. Wollte aber die Römerin der höheren Stände einen Konkubinat eingehen, so mußte sie sich durch eine öffentliche Bekanntmachung in die Reihen der bemakelten Personen stellen. Sie schied aus dem Kreise der anständigen Frauen aus und sank auf die Stufe der öffentlichen Dirnen, Schauspielerinnen, Bordellhalterinnen herab[3]).

Diese gesetzliche Strenge gegen die den höheren Ständen angehörende Frau in Bezug auf Bewahrung der Keuschheit verschärft sich noch in der Kaiserzeit, was das *contubernium* (Verbindung mit einem Sklaven) anbelangt.

Das *Senatus consultum Claudianum*[4]) bestimmt, daß die *ingenua* Sklavin des Herren wird, mit dessen Sklaven sie trotz dreimaligen Verbots durch den Herrn ein eheähnliches Verhältnis eingeht. Willigt der Herr ein, so wird die *ingenua* dessen Freigelassene.

Die konstantinische Gesetzgebung[5]) statuiert eine Straferweiterung und Strafschärfung; das *Contubernium* der freien Frau mit ihrem eigenen Sklaven wird unter die Kapitaldelikte gestellt; Strafe ist der Tod für beide Teile; für die Frau kommt die Intestabilität dazu.

---

[1]) Bei dem Konkubinat mit ihrem eigenen Patron hat dies für die Freigelassene gesetzlichen Ausdruck gefunden. Dig. 48, 5. 14 (13) pr.

[2]) Septimius Severus hatte die Ehe einer *patrona* mit ihrem Freigelassenen oder dem Freigelassenen ihres Vaters oder Ahnen verboten. Cod. 5, 4, 3, dig. 23, 2, 62, 1. Vgl. *P. Meyer*, Der römische Konkubinat, S. 65; *Neumann*, Hippolytus von Rom, S. 127.

[3]) Dig. 25, 7, 3 pr. *Mommsen*, Römisches Strafrecht S. 691 ff.

[4]) Cod. Th. 4, 12, 5 [ed. *Mommsen*, ed. *Hänel* 11, 6].

[5]) Cod. Th. 9, 9, 1.

So galt in den Rechtsanschauungen Roms der Konkubinat und das Kontubernium der freigeborenen Frau für etwas Anstößiges[1]).

Diese Auffassung trat in den höheren und speziell im höchsten Stand, dem der Senatoren, verschärft hervor.

Die hervorragendsten Familien Roms bildeten gegen das Ende der Republik eine Art stillschweigender Oligarchie. Gebildet war sie aus den Resten des alten Patriziats und aus den vornehmsten plebeischen Familien[2]).

Der erste Augustus gab ihnen im Senatorenstand einen festen Rahmen[3]), stattete sie reich mit Privilegien aus und setzte ihnen andrerseits eine Reihe von Beschränkungen, z. B. im Eherecht.

Vorrechte, wie Beschränkungen, machten aus dem Senat eine festgefügte Klasse mit Standesbewußtsein und Standesvorurteilen.

Augustus gab den senatorischen Familien das ausschließliche Recht, wichtige Staatsstellen zu besetzen[4]). Schon seit Caesar wurden die Geschworenengerichte ausschließlich mit Senatoren oder Staatspferdinhabern besetzt[5]). Der Grundsatz, daß Senatoren nur von ihresgleichen gerichtet werden durften, drang immer mehr durch; so machte sich Nerva anheischig, kein Senatsmitmitglied zum Tode zu verurteilen; der Senat hatte das Urteil zu sprechen, nicht der Kaiser[6]), und seit Hadrian war es

---

[1]) *Marquardt*, Privatleben der Römer. II. Aufl. 1886, S. 77; *Neumann*, Hippolyt von Rom, S. 127. — Vgl. hiezu *Tertullian* ad uxorem II 8 MSL 1, 1300—1302, der die allgemeine Mißachtung, der vornehme im Konkubinat lebende Frauen verfielen, bezeugt; doch empfiehlt er den Christinnen solche Verbindungen, um Ehen mit Heiden zu vermeiden.

[2]) *Gardthausen*, Augustus und seine Zeit, I² S. 891.

[3]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, I 240.

[4]) *Mommsen*, Röm. Staatsrecht, I S. 498 f.

[5]) *Mommsen*, Röm. Strafrecht, S. 210; für geringere Rechtshändel wurden durch die Kaiser Augustus und Gaius zwei weitere Geschworenenkurien mit minderer ständischer Qualifikation hinzugefügt.

[6]) *Mommsen*, Röm. Strafrecht, S. 287.

Prinzip, daß in Kapitalprozessen eines Senators kein Nichtsenator als Richter zugelassen wurde[1]).

Andrerseits engte Augustus durch seine Ehegesetze den Kreis der Frauen und Männer stark ein, mit denen den Senatoren und ihren männlichen, wie weiblichen Nachkommen, eine römisch-rechtliche Ehe erlaubt war[2]).

Caesar schon hatte die Senatoren in ökonomischer Hinsicht beschränkt; er verbot ihnen die Rhederei, soweit sie Lastschiffe nicht für ihre eigenen Bodenerzeugnisse brauchten; auch begrenzte er ihnen das Recht zum Nehmen von Darlehenszinsen. Alexander Severus erließ ein völliges Zinsverbot für Senatoren; später wurden Zinsen bis zur Höhe von 6% erlaubt[3]).

Erschwerende Bestimmungen finden sich auch im Kriminalprozeß für den sonst so bevorrechteten Senator[4]).

Mit dieser starken Ausprägung der Standesrechte mag es wohl auch zusammenhängen, daß die römischen Kaiser die Fiktion des *Primus inter pares* aufrecht erhielten, eine Zeitlang sogar den Titel *dominus* zurückwiesen und daß bis auf Konstantin, der seine Residenz von Rom nach Osten verlegte, kein Regent daranging, das einst von Caesar zurückgewiesene Diadem, das Zeichen des Königtums („des

---

[1]) *Mommsen,* Röm. Staatsrecht, III S. 475.

[2]) Augustus verbot den Senatoren und deren Kindern Ehen mit Freigelassenen, Schauspielerinnen oder Töchtern von Eltern, die Schauspieler waren, oder mit solchen, die sich um Geld hingegeben hatten, dig. 23, 2, 23; in späterer Entwicklung wird eine Ehe einer dem Senatorenstande angehörenden Frau nicht nur für unerlaubt, sondern auch für ungiltig erklärt, dig. 23, 2, 16 pr.; dig. 23, 2, 42, 1. Es galten übrigens schon in der Zeit der Republik standesgemäße Heiraten der Senatoren als Regel (*Gardthausen,* Augustus und seine Zeit, I² S. 576).

[3]) *Mommsen,* Röm. Staatsrecht, III 898: „Fenus" in *Pauly-Wissowa's* Realenzyklopädie, 13. Halbband S. 2198 (*Klingmüller*). Die Vorbedingung, daß nur Senator werden oder sich um die Quästur bewerben konnte, wer den Besitz von mindestens einer Million Sesterzen nachweisen könne, trug dazu bei, dem Senat den Charakter der Großgrundbesitzklasse zu geben (*Gardthausen,* Augustus und seine Zeit, I² S. 575, 576).

[4]) *Mommsen,* Röm. Staatsrecht, III S. 902 Anm. 1.

Gottesgnadentums") einzuführen[1]); sie blieben so äußerlich Kaiser von Senats- und Volkesgnaden; das niedere Volk, das durch *„panis et circenses"* bei guter Laune erhalten wurde, hätte sich einer Akzentuierung des Absolutismus nach außen gewiß nicht entgegengesetzt.

Auch eine ganze Reihe von Ehrenrechten, die die Standesunterschiede im täglichen Leben zum Bewußtsein brachten, hatte der Senatorenstand, den Titel *clarissimus, clarissima*, bevorzugte Stellung bei Hof[2]), Recht auf äußerlich glanzvolles Auftreten u. a. m.

All diesen Vorrechten entsprach Standesbewußtsein und Standeshochmut. Alles, was nicht römisch war, Provinziale und Munizipale wurden vom vornehmen Römer verachtet[3]). Freigelassene wurden vor Commodus nie in den Senat aufgenommen[4]). Der Cordubenser Seneca, ritterlichen Standes, schreibt als Senatsmitglied ganz demütig über seine Herkunft an Nero, um seine Ankläger durch Selbstbekenntnis seiner Unwürdigkeit zu entwaffnen[5]).

Als Pertinax, der Sohn eines Freigelassenen, im Jahre 178 sich durch militärisches Verdienst zum Konsulat aufschwang, fehlte es nicht an wegwerfenden Äußerungen über seine geringe Herkunft[6]).

Dieses Standesbewußtsein ließ auch Mißheiraten, d. h. Ehen mit Nichtrömern oder Leuten geringen Standes als tadelnswert erscheinen, so die Heirat von Marc Aurels Tochter Lucilla[7]).

Tacitus scheint sich sogar beim Ehebruch der Livia, der Gemahlin des Drusus, mehr über den Umstand zu entrüsten, daß sie sich mit einem Munizipalen vergangen, als über den Ehebruch selbst[8]).

---

[1]) *Mommsen*, Röm. Staatsrecht, I S. 428.

[2]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms I S. 155, 163 ff, 166.

[3]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, I S. 236 ff.

[4]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, I S. 242.

[5]) *Tac.* Ann. XIV 53.

[6]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, I S. 227.

[7]) *Friedländer*, Sittengeschichte Roms, I S. 237 f.

[8]) *Tac.* Ann. IV 3.

Daß in einem Kreis von Familien, in denen ständische Abschließung sich so stark entwickelte, das Gefühl für die Anstößigkeit der behandelten Verbindungen ganz besonders sich ausbildete, ist klar.

Dazu kommt noch, daß sich eine strengere sittliche Auffassung überhaupt in manchen vornehmen Familien aus besseren Zeiten erhalten hatte[1]).

Im Götterkult findet sich, wie im Rechtsleben, die Forderung sittlicher Integrität für die Frau aus höheren Ständen.

Vom Kult der Mutter *Matuta*, der Beschützerin weiblicher Schamhaftigkeit, sind Unfreie ausgeschlossen und diese ständische Qualifikation wurde bei den *Matralia* in der Weise symbolisch zum Ausdruck gebracht, daß eine Sklavin in den Tempel geführt und dann unter Rutenstreichen hinausgejagt wurde[2]).

Ähnlich verhielt es sich mit dem Kult der *Fortuna* vom *forum boarium* und der *Fortuna muliebris* oder *virginalis;* die Frauen geringeren Standes verehrten die *Fortuna virilis*; diese *Fortuna* stand im ausgesprochenen Gegensatz zur *Fortuna* vom *forum boarium.* Die Frauen der niederen Stände badeten an ihrem Festtage (der bezeichnenderweise mit den *Veneralia* zusammenfiel) in den Männerbädern, ihr Bild stand neben einem Altar der *Venus*[3]).

---

[1]) Wenn *Döllinger* (Hippolytus und Kallistus, S. 163 ff, 186 ff) auf die Zügellosigkeit hinweist, in der die Frauen in damaliger Zeit lebten, auf die Freiheit, die bei Eingehung und Lösung der Ehe bestand und daraus den Schluß zieht, Hippolyt könne mit dem Ausdruck μοιχεία die unstandesgemäßen, clandestinen Verbindungen an und für sich nicht gemeint haben, so ist dagegen zu sagen, daß ständische Urteile über Konvenienz oft den Verfall echter Zucht und Sitte überleben, daß andrerseits die Angaben aus dieser Zeit nicht allzu sehr generalisiert werden dürfen. Vgl. hiezu *Friedländer,* Sittengeschichte Roms, I 481 ff.

[2]) *G. Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, 1902 S. 98. Es durften auch nur *univirae* an diesem Kult teilnehmen.

[3]) *Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, S. 208. Wenn *Otto* (in *Pauly-Wissowa's* Realenzyklopädie unter „Fortuna", 13. Halbband S. 22 ff) dem widerspricht und annimmt, ursprünglich sei die Sitte des niederen Volkes, gemeinsam mit den Männern im Bade die

Für die Annahme der teilweisen Erhaltung alter Sitte in den alten vornehmen Geschlechtern spricht vor allem ihre Verbindung mit den Priesterämtern. Bei den Priesterämtern nämlich, die dem patrizischen, in der Kaiserzeit senatorischen Stande vorbehalten waren, finden wir Bestimmungen für Abstammung und Lebensführung[1]), die einen Grundstock alter Familien voraussetzen, bei denen die allgemeine Zügellosigkeit nicht eingerissen war. Der *Rex sacrorum* und die drei *Flamines* mußten aus einer nach altem Recht geschlossenen, confarreierten Ehe stammen und selbst in einer solchen leben[2]); die Ehe des *Flamen Dialis* war absolut unlöslich[3]); wie die confarreierte Ehe überhaupt in früherer Zeit; zur Kaiserzeit war allerdings eine Lösung der confarreierten Ehe nicht ausgeschlossen, es wurde ein *sacerdos confarreationum et diffareationum* aufgestellt[4]); doch unterschied sich eine solche Ehe immer noch sehr von der formlos geschlossenen und formlos gelösten Ehe ohne *manus*, die durch die Plebejer aufkam und seit den punischen Kriegen immer allgemeiner wurde[5]); auch die Gattin des *Flamen Dialis* war Sitten-

Fortuna zu verehren, auch von den höheren Ständen eingehalten worden, so widerspricht dies allzu sehr allen Nachrichten über römische Zucht und Sitte, um wahrscheinlich zu sein.

[1]) *Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, S. 422. Seit Augustus tritt die Scheidung in senatorische und ritterliche Priestertümer auf; die vier großen Kollegien samt den ihnen nahe stehenden Sodalitäten der *Divi imperatores*, ferner die alten Genossenschaften der Fetialen, Salier, Arvalbrüder und Titier werden ausschließlich aus Männern senatorischen Standes ergänzt.

[2]) *Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, S. 434.

[3]) *Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, S. 434 Anm. 1. „Flamines" in *Pauly-Wissowa's* Realenzyklopädie, 12. Halbband, S. 2486 (*Samter*).

[4]) *Marquardt*, Römische Staatsverwaltung III, II. Aufl 1885, S. 292 Anm. 8; *Marquardt*, Das Privatleben der Römer, S. 69 Anm. 6.

[5]) *Marquardt*. Das Privatleben der Römer, S. 64. Die confarreierte Ehe bestand wegen der Priesterämter, deren Inhaber aus einer solchen stammen und in einer solchen leben mußten, unter den Kaisern fort; Tiberius akkommodierte sie in Bezug auf die privatrechtliche Stellung der Frau dem damaligen Eherechte, erst Domitian gestattete

vorschriften unterworfen; sie mußte *univira* sein; weiter wird uns überliefert, daß sie aus Schicklichkeitsgründen keine Treppe von mehr als drei Stufen steigen durfte; ausgenommen waren Treppen, die von Wänden umgeben waren[1]).

Ein besonderes Interesse verdient hier das Institut der Vestalinnen, der Priesterinnen der *Vesta,* die bei strengster Verpflichtung zur Jungfräulichkeit[2]) berufen waren, das heilige Feuer zu unterhalten und die eine sehr angesehene Stellung inne hatten.

Auch für sie gab es ständische Qualifikation; sie mußte *patrima* et *matrima* sein, also aus einer patrizischen, confarreierten Ehe stammen. Ausdrücklich ausgeschlossen waren, *quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiamsi vivo patre in avi potestate sit, item cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur*[3]). Augustus machte zwar Ausnahmen und nahm Töchter von Freigelassenen auf[4]); doch noch zur Zeit des

---

auch für die confarreierte Ehe die Scheidung. *Plutarch,* Quaest. Rom. 50. — Wir finden, um ein Analogon aus der Jetztzeit heranzuziehen, trotz Einführung der Zivilehe und dem Bestreben des Staates, sie bürgerlich als gleichwertig mit der kirchlichen Trauung erscheinen zu lassen, im katholischen Adel eine ganze Anzahl von Bestimmungen, die, die Zivilehe ignorierend, die Abstammung aus einer adeligen und kirchlich gültigen Ehe fordert für solche, die sich um Aufnahme in einen Ritterorden, in Damenstifte, um Erlangung von Präbenden bewerben oder in Familiengüter (Fideikommisse, Majorate) nachfolgen wollen.

[1]) *Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, S. 435. „Flamines" in *Pauly-Wissowa's* Realenzyklopädie, 12. Halbband, S. 2490 (*Samter*).

[2]) *Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, S. 436. Die Vestalinnen wurden im Alter von 6—10 Jahren aufgenommen, mußten 30 Jahre ihrem Stande angehören. — *Mommsen,* Römisches Strafrecht, S. 928, S. 23 f. Auf Preisgabe der Jungfräulichkeit stand der Tod durch Lebendigbegrabenwerden. — *Mommsen,* Römisches Staatsrecht, II S. 56. Noch im vierten Jahrhundert n. Chr. sind Todesurteile wegen Inzestes der Vestalinnen vollstreckt worden. Symmachus ep. 9, 128, 129.

[3]) *Gell* I 12, 4.

[4]) *Cass. Dio* LV 22,5; *Wissowa,* Religion und Kultus der Römer, S. 421.

Gellius bestand die Bestimmung über die qualifizierte Abstammung zu Recht[1]).

So gab es denn in Rom noch zu Hippolyts Zeit Kreise, die in ständischer Abschließung an altem Herkommen festhielten und standesungleiche Verbindungen für anstößig hielten.

Angehörige solcher Kreise mußten zur Gefolgschaft Hippolyts zählen; sonst ließe sich seine leidenschaftliche Anklage auf Beförderung von Unzucht seitens Kallists nicht verstehen.

Daß es ein ehemaliger Sklave war, der so in althergebrachte Anschauungen eingriff, kann die Mißstimmung in einem ständisch qualifizierten Kreis nur erhöht haben.

Auch die auffallende Wahl des Wortes μοιχεία für Konkubinat und Kontubernium führt uns zu dem Ergebnis, daß Hippolyts Publikum sich aus den höheren Ständen rekrutierte.

Μοιχεία ist gleichbedeutend mit *adulterium*, bezeichnet für die Frau immer ein Verhältnis oder geschlechtlichen Verkehr mit einem andern Manne als dem, dem sie nach Gesetz angehört. In der Bedeutung eines illegalen Verhältnisses ohne Treubruch läßt sich das Wort vor Hippolyt weder in der klassischen noch in der christlichen Gräzität nachweisen[2]).

Viel später findet sich der Gebrauch von μοιχεία für Unzucht, die nicht Ehebruch ist, im Griechischen[3]).

---

[1]) *Gell.* I 12, 2.

[2]) Wo μοιχεία in der Septuaginta für die Götzendienerei gebraucht wird, liegt die Idee der Ehe Jahwes mit dem auserwählten Volk zugrunde. — Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte unterscheiden an zahlreichen Stellen μοιχεία und πορνεία, *adulterium* und *fornicatio.*

[3]) So findet sich das Wort μοιχεία im erweiterten Sinn in dem von *Cotelerius* edierten Nomocanon. *Cotelerius Joannes Baptista,* Ecclesiae Graecae Monumenta. Tomus primus, 1677, Lutetiae Parisiorum, p. 95 CLIX: αἱμομοιχεῖαι für Ehen zwischen Personen, die eine geistliche Verwandtschaft (Taufpatenschaft) verbindet. CLXIII: Μοιχεῖαι γὰρ καλοῦνται, ἡ ἐπὶ βίαν γενόμεναι. μοιχεία, τὸ πάρθενον



Im lateinisch-juristischen Sprachgebrauch findet sich schon seit Augustus *adulterium*[1]) auch gleich *stuprum*, ja es wird die Übertretung staatlicher Eheverbote *adulterium* genannt[2]).

Wenn nun Hippolyt, einzig dastehend in der zeitgenössischen Gräzität, das Wort μοιχεία für ein Verhältnis gebraucht, das keinesfalls ehebrecherisch genannt werden konnte, so drängt sich der Schluß auf, daß er von der Juristenlatinität beeinflußt war und auch sein Leserkreis dem juristischen Sprachgebrauch nicht ferne stand.

Nun waren aber eben, wie das ganze römische Recht, die Ehe und Keuschheitsgesetze nur für die Angehörigen der höheren Stände bestimmt und so ergibt der Gebrauch dieses Wortes schon an und für sich ständische Beeinflussung des Schriftstellers und ständische Zusammensetzung des Leserkreises.

Sklavenschicksale, Geldgeschäfte

Einen breiten Raum in den Angriffen Hippolyts gegen Kallist nimmt die Schilderung des Lebenslaufes[3]) Kallists ein. Sie hat den Zweck[4]), diesem die Martyrereigenschaft abzusprechen, woran Hippolyt das größte Interesse haben

---

φθεῖραι βίᾳ. — Vgl. hiezu *G. Goetz*, Corpus Glossariorum Latinorum IV 258, 44: Moechia adulterium et omne inlicitum concubitum.

[1]) Dig. 48, 5, 6, 1: Lex (Julia) stuprum et adulterium promiscue et καταχρηστικώτερον appellat: sed proprie adulterium in nupta committitur, propter partum ex altero conceptum composito nomine: stuprum vero in virginem viduamue committitur, quod Graeci φθοράν appellant. Dig. 50, 16, 101: *Modestinus* libro nono differentiarum Inter „stuprum“ et „adulterium“ hoc interesse quidam putant, quod adulterium in nuptam stuprum in viduam committitur; sed lex Julia de adulteriis hoc verbo indifferenter utitur.

[2]) *Mommsen*, Römisches Strafrecht, S. 682 Anm. 1.

[3]) Philos. 9, 11 u. 12: MSG 16,3 3379—3283.

[4]) Philos. 9, 11; MSG 16,3 3379. Hippolyt bemerkt ironisch: Οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος Ῥώμης· ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν.

mußte bei der großen Achtung, deren sich die *confessores* erfreuten[1]), andrerseits aber ist Hippolyt überzeugt, daß

[1]) In altchristlicher Auffassung wurde das Martyrium vielfach als Beweis der Orthodoxie angeführt; die Häretiker stützten sich für die Wahrheit ihrer Lehre neben der Behauptung charismatischer Begabung mit Vorliebe auf Martyrien. — So beriefen sich die Montanisten auf ihre große Martyrerzahl; die Katholiken verwarfen dies Argument; als Martyrer könne nur gelten, wer Christum in Wahrheit bekenne (*Euseb.* h. e. V 16, 20—22 CSEG 2,1, 468, 7—28). Dem Montanisten Alexander wird die Tatsache seines Martyriums bestritten; sein Gegner Apollonius behauptet, er sei als Räuber verurteilt worden; auch das Martyrium, das Themiso vorgibt, erduldet zu haben, wird in Abrede gestellt (*Euseb.* h. e. V 18,9: 18,5. CSEG 2,1, 476,13—20, 474,12—19). Dem Heiland soll der Abfall eines Confessors so unerträglich sein, daß er den dem Schisma verfallenen Natalis durch nächtliche Visionen selbst zum wahren Glauben zurückgeführt habe (*Euseb.* h. e. V 28,8—13. CSEG 2,1, 502,17—504,8). Auch Tertullian hat gegen Häretiker zu kämpfen, die sich mit ihrem Martyrium brüsten; er weist Praxeas wegen der Geringfügigkeit der ausgestandenen Leiden zurück und fügt noch eine prinzipielle Abweisung des Martyriums wegen Häresie dazu (*Tert.* adv. Praxeam I, CSEL 47, 227,21—128,5). Für Tertullian ist der Abfall eines Martyrers vom wahren Glauben unwahrscheinlicher als der eines Bischofs, Diakons, einer Jungfrau, eines Lehrers (*Tert.* de praescript III. MSL 2,14 u. 15). Er stellt die Verachtung der Martyrien mit der Verachtung der Gabe der Prophetie auf eine Stufe (*Tert.* de corona I. MSL 2,77). Eusebius betont wohl nicht ohne Absicht Origenes' Liebe zum Martyrium; er will ihn glorifizieren und vom Verdacht der Häresie reinigen (*Euseb.* h. e. VI 2,3 CSEG 2,2 520,3—20). Auch beim Beweis für die Richtigkeit der orientalischen Paschafeier finden wir mehrfach betont, daß die Vertreter dieser Art Ostern zu feiern, Martyrer waren neben charismatisch Begabten und jungfräulich Lebenden (*Euseb.* h. e. V 24,2—5; CSEG 2,1, 490,12—492,2). Hippolyt selbst hat eine ungemein hohe Achtung vor dem Martyrium (*Hipp.* Dan. komm. II 19,7; 21,1—3; 37,1—6; 38,4; III 23,1; 24,4: CSEG 1,1 78,21—80,5; 80,20—82, 13; 112,15—114,5; 116,6—11; 164,20—166,1; 166,24—168,4); auch die oben erwähnte Stelle über den Confessor Natalis soll Hippolyt zum Verfasser haben (*Euseb.* CSEG 2,38. 31). — So hatte er allen Grund, das Martyrium des Kallist energisch zu bestreiten; auch verdankte Kallist wahrscheinlich seine Stellung zum Teil seiner Martyrereigenschaft. In der altchristlichen Zeit hatten die Confessores das Recht

das Vorleben Kallists für sich allein schon genüge, um ihm die Rechtgläubigkeit abzusprechen[1]).

Die Nachrichten, die wir über Kallists Lebenslauf von ihm haben, sind, kurz gefaßt, folgende:

Kallist führt als Sklave des Freigelassenen *Karpophorus* ein ihm von seinem Herrn übergebenes Bankgeschäft unglücklich, flieht aus Furcht vor Strafe auf ein Schiff, stürzt sich, da er sich verfolgt sieht, um den Tod zu finden, ins Meer, wird jedoch gegen seinen Willen gerettet und dann von Karpophorus zur Strafe in die Tretmühle geschickt. Da aber die Gläubiger mit der Angabe, Kallist habe noch ausständige Darlehen, Karpophorus drängen, ihn frei zu lassen, wird er in Freiheit gesetzt. Nun stört er den Gottesdienst der Juden und bekennt sich dabei als Christen (nach Hippolyt wieder, um den Tod zu finden), wird von den Juden wegen der Gottesdienststörung bei *Fuscianus* verklagt mit der Angabe, Kallist habe sich als Christ bekannt. Der herbeigerufene Karpophorus bestreitet sein Christentum, er habe lediglich wegen des Verlustes der Gelder den Tod gesucht; trotzdem wird Kallist zur Geißelung und *ad metalla* nach Sardinien verurteilt.

Auf die Bitte der *Markia*, der Konkubine des Kommodus, werden eine Anzahl Christen in den Bergwerken Sardiniens freigelassen; Kallist, weil nicht wegen seines Christentums verurteilt, erlangt nur durch sein flehentliches Bitten vom Abgesandten Markias die Freilassung, wird aber bei seiner Heimkehr, weil sein Bankerott so viel böses Blut gemacht hat, vom Papst Viktor nach Antium geschickt und lebt dort auf dessen Kosten. Durch Geschenkegeben schmeichelt er sich bei Viktors Nachfolger Zephyrinus, einem geldgierigen, ungebildeten Manne,

---

auf die Aufnahme ins Presbyterat (*Funk*, Das Testament unseres Herrn, S. 261).

[1]) Philos. 9, 11. MSG 16,3 3379: Τούτου τὸν βίον δοκεῖ ἡμῖν ἀγαπητὸν ἐκθέσθαι, ἐπεὶ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἡμῖν ἐγεγόνει, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι τοῦ τοιούτου τὴν ἀναστροφὴν εὐεπίγνωστος καὶ τάχα τοῖς νοῦν ἔχουσιν εὐήθης γένηται ἡ διὰ τούτου ἐπικεχειρημένη αἵρεσις.

[2]) *Döllinger,* Hippolytus und Kallistus, S. 194.

ein, und erlangt endlich das Ziel seiner Intriguen, die Bischofswürde.

Nun findet sich aber in diesen ausführlichen Angaben, selbst wenn man sie für vollkommen verläßlich hielte, durchaus nicht, auch nicht in altchristlicher Auffassung, eine solche Disqualifizierung, wie sie Hippolyt seinen Lesern als Frucht seiner Darstellung ankündigt. Freilich spielen bei Ketzerbestreitungen unsaubere Geldgeschäfte, die man dem Gegner vorwirft, eine gewisse Rolle[1]), aber hier handelt es sich nicht um solche; und daß Kallist überhaupt ein Bankgeschäft zu führen hatte, war durch seine Sklaveneigenschaft bedingt; daß ihn dabei Unglück traf, konnte für ihn bei Leuten, die in ähnlicher gedrückter Lage waren oder gewesen waren, nur Sympathie und Mitleid erregen. Vor einem ständisch qualifizierten Publikum freilich mußte diese Schilderung abstoßend wirken, den Mann „unmöglich" machen.

Kallist war Sklave gewesen, Sklave eines Freigelassenen; aber nicht nur das; wäre er auf ordnungsmäßigem Wege freigelassen worden, so wäre die Makel seiner Geburt nicht so anstößig gewesen; so aber drückten ihn seine Sklavenschicksale auf die allerverachtetste Stufe hinab; er ist ein *fugitivus*, wird in die Tretmühle geschickt, späterhin gegeißelt und erlangt erst als Strafsklave des Staates die Freilassung.

Gerade Kallists Fluchtversuch, den Hippolyt als Selbstmordversuch darstellt, mußte nach römischer Auffassung etwas speziell Schimpfliches an sich haben.

Die *fuga* und der Sklavenselbstmord, als eine Art der *fuga*, waren durchaus entehrend. Der Sklave, der floh oder Hand an sich zu legen versuchte, griff dadurch in das Eigentumsrecht seines Herrn ein; und ein solcher Eingriff wurde am *fugitivus* in barbarischer Weise gestraft

---

[1]) *Euseb.* h. e. II 1,12 CSEG 2,1 108,2—7, Simon Magus gilt als Urtyp der Häretiker. *Euseb.* h. e. V 18, 2, 4 CSEG 2,1 472,18—25 474,6—9. *Euseb.* h. e. IV 16, 8, 9. CSEG 2,1 358,10—15. *Euseb.* h. e. V 7,5 CSEG 2,1 442,8—10. *Euseb.* h. e. V 28,8 ff CSEG 2.1 502,16—504,8.



(Brandmarkung, Einschmieden in einen Halsring, Tretmühle, Überlieferung in die Arena, grausamer Tod)[1].

Zu alledem kam für den vornehmen Römer, Kallists Geldgebarung als infamierend in Betracht.

Das Zinsennehmen verwarfen heidnische Philosophen, Plato, Aristoteles, Cato und Seneca; Geldgeschäfte galten für etwas Schmutziges[2]; der Bankerott vollends war ganz verpönt, zog die Infamie nach sich und legte immer die Vermutung nahe, daß es nicht mit rechten Dingen zugegangen sei[3]. Kallist war, um uns modern auszudrücken, nach Hippolyts Darstellung aus mehr als einem Grunde der bürgerlichen Ehrenrechte verlustig.

Sonstige Anhaltspunkte

Nicht ohne Bedeutung für die Feststellung des Milieus, für das Hippolyt schrieb, ist die Tatsache, daß sein Anhängerkreis ein kleiner war im Gegensatz „zur Schule Kallists"[4]; wenn sich diese Gemeinde doch jahrzehntelang

---

[1]) *Marquardt*, Privatleben der Römer, S. 184. Vielleicht hängt hiemit auch die Bestimmung des Begräbnisvereins zu Canuvium zusammen, der bei Selbstmord unter allen Umständen das Begräbnis verweigerte; der Verein bestand aus Freigelassenen und Sklaven. Corpus inscriptionum Latinarum XIV Inscriptiones Latii veteris Latinae, Berolini 1887, 197,3, 4, 5, 6.

[2]) *Mommsen,* Römisches Staatsrecht, III S. 898; vgl. *Mommsen,* Römisches Strafrecht, S. 265 Anm. 1: In einem Verhöre wird dem Kaiser Kommodus von einem vornehmen Alexandriner seine Habsucht als für einen Herrscher disqualifizierend vorgeworfen.

[3]) *Mommsen,* Römisches Staatsrecht, I S. 494; *Mommsen,* Römisches Strafrecht, S. 994 f. Als Folgen der Infamie sind aufgezählt: Zurückweisung vom Heeresdienst, vom Stimmrecht, von der Wahlfähigkeit, von dem Senatssitz, von der Teilnahme an bürgerlichen Festen, von der Ablegung öffentlichen Zeugnisses, von der Ansprache an die Bürgerschaft, von dem Geschworenendienst, von der prozessualen Vertretung der klagenden Gemeinde oder des Privatklägers.

[4]) Philosoph. 9,12; MSG 16,3 3383; Ἦν οὖν γόης καὶ πανοῦργος καὶ ἐπὶ χρόνῳ συνήρπασε πολλούς. — 3386: ..., οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς. ὧν τῷ διδακαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι.

gegen die Anhänger Kallists halten konnte, wenn aus ihrer Mitte dem Führer eine künstlerisch wertvolle Statue gesetzt wurde[1]), schließt dies wohl einen Kreis von Proletariern als Anhänger Hippolyts aus. Wenn Hippolyt der Schule Kallists vorwirft, sie nehme zweifelhafte Elemente ohne Wahl in ihre Gemeinschaft auf, so fügt sich auch das in das Bild einer exklusiven Sonderkirche[2]).

Daß das „Ungelehrtsein“ dem Zephyrin als entehrender Vorwurf gemacht wird, läßt auf einen Leserkreis von Bildung schließen[3]).

Nehmen wir noch die anderweitig überlieferte Nachricht hinzu, daß Hippolyt tatsächlich zu den höchsten Kreisen, so zur Kaiserin *Mammaea* Beziehungen hatte[4]), wie auch, daß gerade zur Zeit Hippolyts eine größere Anzahl aus den höchsten Ständen sich dem Christentum zuwandten[5]), so dürfte dieses Zusammenstimmen mit den aus den Philosophumena selbst gewonnenen Resultaten eben in der Richtigkeit unserer Annahme begründet sein.

---

[1]) *Duchesne*, Histoire ancienne de l'Eglise, p. 319,321; *Neumann*, Hippolytus von Rom, S. 139.

[2]) Philosoph. 9,12 MSG 16,3 3387: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστήσατο, οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν.

[3]) Philosoph. 9,11; MSG 16,3 3378: Τὸν Σεφυρῖνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων . . .

[4]) *Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, Leipzig 1890, I S. 206 Anm. 1. — *Neumann*, Hippolytus von Rom, S. 137.

[5]) *Euseb.* h. e. V 21,1 CSEG 2,1 484,23—29. *Tertull.* ad Scap. c. 4 vgl. mit c. 2 MSL 1,703 8. Von einer „neuen“ Ehepraxis Kallists zu reden, dürfte um deswillen nicht angebracht sein, weil aller Wahrscheinlichkeit nach die Frage nach Gestattung der Konkubinate für Frauen hohen Standes erst zu seiner Zeit durch die starke Einwanderung vornehmer Elemente ins Christentum und das Überwiegen weiblicher Konvertierter akut wurde; somit eine alte Praxis für diesen Fall nicht bestand. Hippolyt lehnt sich allerdings an eine Tradition an, aber nicht an eine christliche, sondern an eine römische.

Schluß

Sollte in diesen Darlegungen über die Philosophumena des Hippolyt die neue Deutung von μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων überzeugend wirken, so wird durch diese juristische Exegese, sowie durch die Hervorhebung der „Geldgeschäfte“ und des „Sklavencharakters“ der vornehme Leserkreis sicher gestellt. Ferner bringen die landläufigen Auffassungen der Senatorenfamilien die merkwürdige Schrift des Gegenpapstes Hippolyt unserm Verständnis näher. Die Philosophumena sind demnach die erste bekannte literarische Arbeit, welche vornehme christliche Familienverhältnisse in besonderer Weise in Erwägung zieht und nach den Vorurteilen ständischer Kreise gegen einen starken Gegner [Kallist] ankämpft. Der zur höchsten kirchlichen Würde aufgestiegene Sklave Kallist mußte über hervorragende Eigenschaften verfügen, einmal um überhaupt zu diesem Posten zu gelangen, sodann auch um die neue Kampfesweise des Hippolyt herauszufordern. Hippolyt stützt sich hiebei wohl schon auf ein Mißvergnügen oder sogar auf den Unwillen mancher ihm nahestehenden vornehmen Familien.

Die frühere unexakte Auslegung von μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων bildete bisher den Ausgangspunk zu einer beliebt gewordenen Hypothese der kirchlichen Bußpraxis. Bei Hippolyt ist an der eben genannten Stelle ganz klar der rechtmäßige Papst Kallist als Gegner bezeichnet. — In Verbindung hiermit bringt man ein „Edikt“, dessen Tertullian[1]) Erwähnung tut. Der Name dessen, der das „Edikt“ erließ, wird nicht genannt.

---

[1]) Vgl. *H. Bruders S. J.*, Mt 16,19; 18,18; Jo 20,22. 23 in frühchristl. Auslegung. Zeitschrift f. k. Theol. 1911 S. 79 ff. I. Katholische Gegner Tertullians (besonders S. 83 Nr. 3: Eingreifen des Papstes; S. 84 Anm. 2). — Daß die im „Edikt“ berührte und geregelte afrikanische Schwierigkeit für die römische Tradition keine Bedeutung hatte, läßt sich aus dem Pastor Hermae ersehen, den Tertullian (de pudic. 10) bekämpft, ferner aus dem Brief des Novatian (ep. 30 unter den Cyprianbriefen), der von der „alten Strenge der römischen Kirche“ spricht und von einer Neuerung vor etlichen Jahrzehnten nichts weiß.

Tertullian legt ihm den Titel bei *„Pontifex maximus quod est episcopus episcoporum“* und man versteht darunter mit Recht allgemein den Papst in Rom. Da die Abfassungszeit der Pudicitia-Schrift nicht feststeht, kann auch der Name des Papstes nicht mit Sicherheit angegeben werden; sowohl Zephyrin als Kallist können in Frage kommen. Der Wortlaut des Ediktes ist: „ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“. Man stellt diesen päpstlichen Erlaß neben die Stelle des Hippolyt und läßt Tertullian unmittelbar den Papst bekämpfen. Eine lokale Schwierigkeit von Karthago [resp. Afrika] wird dadurch ohne Begründung auch auf Rom und Italien übertragen. In Wirklichkeit geht dem Tertullian die Nachricht von dem Edikt nur durch Hörensagen zu; der Inhalt desselben wendet sich nicht an ihn, sondern an die Kirche von Karthago [*audio edictum esse propositum et quidem peremptorium.* De pud. 1 CSEL 20 S. 220, 2] zu der er nicht mehr gehörte [*sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur* S. 220 10 f]. Die Partikel *etiam* zeigt, daß mit dem Edikt der Kampf gegen die Montanisten nicht erst seinen Anfang nahm, sondern in Verbindung mit Rom zur Entscheidung gebracht werden sollte (*edictum esse propositum et quidem peremptorium*). Die Worte Tertullians (de pud. 13 S. 244, 2) *bonus pastor et benedictus papa* beziehen sich auf den Bischof von Karthago, nicht auf den Urheber des Ediktes. Dem afrikanischen Oberhirten und seinen Glaubensgenossen ist überhaupt die feindliche Pudicitia-Schrift in erster Linie gewidmet.

Die Vermutung, daß auch Origenes gegen Papst Kallist Stellung genommen habe, wurde zuerst von *Döllinger* [Hippolytus und Kallistus S. 254] ausgesprochen; sie ist seitdem ohne neue Beweismittel noch oft wiederholt worden.

Somit dürfte das an sich verständliche Verlangen, die Bußpraxis einheitlich zu erklären[1]), zur Kombination von

---

[1]) *Harnack,* Dogmengeschichte 4. Aufl. I S. 448 Anm. 1. Gegen Calixt haben also die drei großen Theologen des Zeitalters — Tertullian, Hippolyt und Origenes — Front gemacht. — S. 484. Gegen die Anmaßungen des römischen Bischofs Calixt haben sich die drei

inhaltlich disparaten Quellen-Aussagen geführt haben. Die nach Standes-Unterschieden aufzufassende Hippolyt-Stelle hat mit dem Edikt des römischen Papstes, das eine lokale afrikanische Schwierigkeit auf Anfrage des Bischofs von Karthago beilegt, nichts gemein; es fehlt auch jeder Grund, aus Origenes Parallelen heranzuziehen.

---

großen Theologen des Zeitalters, Tertullian, Hippolyt und Origenes, ablehnend verhalten und durch eben diese Haltung bezeugt, daß der Fortschritt in der Politisierung der Kirche, den die Maßnahmen Callixts bezeichneten, damals noch eine unerhörte Neuerung war. — S. 490. Gegen die über die eigene Kirche hinausgreifenden Anmaßungen der römischen Bischöfe haben Tertullian (gegen Calixt), Hippolyt, Origenes und Cyprian (gegen Stephanus) kämpfen müssen (vergl. Anm. 3). — S. 442. Förmlich durchbrochen wurde die Regel zuerst durch das peremptorische Edikt des Bischofs Calixt, der — wohl um seine Gemeinde nicht dezimieren zu müssen und irrende Schafe nicht den Häretikern preiszugeben — den in Fleischessünden Gefallenen die Wiederaufnahme zusprach, und zwar nahm er diese Wiederaufnahme als ein Recht in Anspruch, das den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, somit als Inhabern des Geistes und der Schlüsselgewalt zustehe. Dieser Erlaß, der biblisch und systematisch sorgfältig begründet war, hatte in Rom das Schisma des Hippolyt, in Karthago die erbitterte Feindschaft des Tertullian und in Alexandrien die scharfen Abweisungen des Origenes zur Folge. — [Vergleiche ferner S. 403 Anm. 3, S. 416 Anm. 3, S. 436 Anm. 1, S. 442, S. 466 Anm. 2, S. 492].

Die Sekten der russischen Kirche

Von **Augustin Arndt** S. J.—Weidenau

I. Die russischen Sekten bis zur Zeit des Raskol (1003—1655)

„Durch die Sekten“, sagt *Leroy Beaulieu*[1]), „läßt sich das spezifisch russische Volksleben, welches so sehr von dem, wie man es im Auslande kennt, verschieden ist, am leichtesten durchdringen. Das Reich des Nordens ist mit seinen Einrichtungan, seinen Gesetzen, seiner Literatur, seiner Sprache und seinen Gesellschaftskreisen dem Auslande ohne Zweifel am meisten durch das Studium dieser Sektenbildung zugänglich zu machen“.

Wenngleich die letzte amtliche Zählung der Bevölkerung Rußlands die Zahl der nicht zur Staatskirche gehörigen Sektierer auf 2,137.738 angibt, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die Regierung es für gut befunden hat, eine möglichst kleine Zahl künstlich zu konstruieren. In Wahrheit, versichert *Prugawin*[2]) glaubwürdig, leben, durch ganz Rußland zerstreut, etwa 20 Millionen, d. i. ein

---

[1]) *Leroy Beaulieu,* Das Reich der Zaren. Sondershausen 1889. Band III S. 313.

[2]) *Prugawin,* Staobrjadčestwo wo wtoroj 19 polowinie wieka. Moskwa 1905. *Schedo-Ferroti* schätzte im Jahre 1863 die Sektierer auf 9 Millionen, ebenso *Meljnikow, Jussow* bald darauf auf 14 Millionen, ebenso etwas früher *Ssolowiew.*

Drittel der europäischen Bevölkerung. Genau läßt sich die Zahl nicht feststellen, wie auch *Prugawins* Klage, daß manche Sekten ihre Lehren sorgfältig geheim zu halten suchen, noch jetzt gilt, obwohl das Toleranzedikt allen freie Religionsübung zugesichert hat.

Der *Raskol*, das Schisma in der russischen Kirche, bildet weder eine besondere Sekte, noch eine Gruppe eng unter einander verbundener Sekten; ihr gemeinsames Band ist der Kampf gegen die Staatskirche aus meist gleichen Motiven. Aus diesem Grunde scheidet die Regierung die von der Staatskirche getrennten Sekten in zwei Kategorien, minder schädliche und sehr schädliche, wobei der gute oder schlechte Wille der Beamten über die Zugehörigkeit jeder Sekte zu der einen oder der anderen Klasse entscheidet. Wir teilen mit *Prugawin* die russischen Sekten in drei Hauptgruppen: Altgläubige, rationalistische, mystische.

Die allgemeine Charakteristik des Raskol, welche *Gehring*[1]) bietet, ist treffend: „Die orthodoxe Kirche legt Gewicht nicht etwa auf die Einheit des Dogmas, sondern auf die Einheit des Ritus. So bildete sich im Laufe der Jahrhunderte ein zum Teil an Eigensinn grenzender kirchlicher Konservatismus heraus; zugleich aber ward durch die Betonung des äußeren Kultus das Leben des Volkes bis in das Kleinste mit der Religion verquickt. Auf der einen Seite die rohe Zügellosigkeit der ungebändigten Naturkraft eines noch halbbarbarischen Volkes, auf der anderen die ängstliche Gesetzlichkeit eines fast abergläubischen Formeldienstes — Diese beiden Charakteristika der „russischen“ Religion treten bei den Sektierern in noch ausgezeichneterer Weise hervor“.

„Es scheint, daß der halb aus dem Sumpfe des Heidentums aufgetauchte *Mužik* (Bauer) jeden Augenblick wieder in denselben zurückzusinken droht“, charakterisierte *Leroy Beaulieu* die Russen[2]); „was bei einem solchen Volke am

---

[1]) *Gehring,* Die Sekten der russischen Kirche. Leipzig 1898. S. V.

[2]) *Leroy Beaulieu,* Das Reich der Zaren. Sondershausen 1889. III. Band S. 39.



meisten Wunder nehmen muß, das ist nicht die oftmalige Verbindung des Christentums mit heidnischen Anschauungen, sondern der Umstand, daß der Christenglaube dort überhaupt fortlebte und besteht ... Einer der hervorstechendsten Züge der Religion des *Mužiks* ist nicht nur der äußere Formalismus, sondern die große Vorliebe für den Ritus seiner Religion, für den *obrjad.* Dieses eigensinnige Festhalten am Gewohnten, welches bei den Moskowiten Anlaß zu einer Kirchenspaltung und zur Bildung zahlreicher Sekten gab, wird teilweise durch den Volkscharakter, der in weltlichen wie in heiligen Angelegenheiten vor allem, was Form heißt, eine fast unbegrenzte Achtung und Ehrfurcht hegt, motiviert; bis zu einem gewissen Grade hängt es auch mit dem religiösen Verständnis des Volkes zusammen. Für letzteres haben die Worte des Geistlichen und das Rituale an sich schon eine geheime man möchte fast sagen, magische Kraft und wer sie irgendwie umstellen oder verändern wollte, der entkleidete sie in den Augen des Volkes dieses Zaubers und machte sie wirkungslos".

1. Die ältesten Irrlehrer

Kaum hatte Rußland das Christentum angenommen, noch lebte Wladimir I, als im Jahre 1003 ein Mönch mit Namen Adrian oder Andreas gegen die Kirche und die orthodoxe Geistlichkeit auftrat. Wohl wurde Adrian ins Gefängnis geworfen und zum Widerruf gezwungen, aber sein Beispiel wirkte wie ein Funke, der gegen den erst vor kurzem von den Russen angenommenen Glauben ein Feuer entzünden und insbesondere der Verbreitung der *Bogumilen* Vorschub leisten sollte. Um die gleiche Zeit schrieb der Armenier *Cassius* ein Buch von dem Glauben. Hundert Jahre später, 1149, kam der armenische Mönch Martin, der „Vater des russischen Sektentums", nach Kiew. Nachdem er seine Lehre zuerst durch mündliche Predigt verbreitet, legte er sie in einem in 20 Kapitel geteilten Buche nieder: *Prawda* (Die Wahrheit). Zwar leugnet er u. a. auch die Menschwerdung Christi, indes

ist das Hauptziel seines Werkes der Kampf gegen die Gebräuche der Kirche. Bei der Taufe, sagt er, soll man den Täufling nicht von Süden nach Norden, sondern umgekehrt um den Taufstein herumtragen. Das Zeichen des hl. Kreuzes muß mit Zeige- und Mittelfinger gemacht, den Altären die Richtung nach Süden gegeben werden. Da die russische Kirche sich damals unter Isaslaw II bemühte, sich von Konstantinopel unabhängig zu machen, wendete man der Tätigkeit Martins zuerst nicht die gebührende Aufmerksamkeit zu. Martin gab sich als einen Verwandten des ökumenischen Patriarchen aus und verschaffte so seiner Lehre ein besonderes Ansehen beim Volke. Dies rief endlich die Bischöfe gegen ihn auf den Plan: Im Jahre 1157 verwarfen sie auf einem Konzil seine Lehre und sandten ihn selbst trotz seines Widerrufes an das Gericht des Patriarchen, der ihn zum Feuertode verurteilte. Noch jetzt soll es unter den Sektierern am Asow'schen Meere Anhänger der Irrlehren Martins geben[1]. Ein anderes Ketzergericht verurteilte im Jahre 1167 den Mönch Polykarp wegen gewisser Irrtümer betreffs des Fastens zu schwerem Kerker. Bedeutungsvoller für die russische Kirche wurde die Sekte der Strigolniken (Scherer), so genannt nach dem Berufe ihres Stifters, des Diakons *Karp*, der das rituelle Scheren des Kopfes neugeweihter Diakone vorzunehmen hatte. Mit ihm war ein anderer Diakon *Nicetas* verbunden. Dank der Unwissenheit und dem Verfall der Sitten, die nicht allein unter dem Volke herrschten, sondern auch die Geistlichkeit schändeten, ganz besonders aber wegen des unter den Popen allgemein verbreiteten Lasters der Trunkenheit, vermochte die Sekte, sich rasch zu verbreiten. Als Diakon der Kirche von Pskow war Karp bei der Erteilung der höheren Weihen zugegen und kam so in Berührung mit der höheren wie mit der niederen Geistlichkeit. Wie es scheint, hatte er ein lebhaftes Glaubensbewußtsein, darum empörten ihn die herrschenden Mißstände und er begann im Jahre 1371 den Kloster- wie den Weltgeistlichen Trunk-

[1] *Strahl*, Geschichte der russischen Kirche. Halle 1830. I S. 161.

sucht, Sittenlosigkeit und Simonie vorzuwerfen. Die letztere fand er in der Geldabgabe, welche die zu Weihenden dem Bischof darbringen mußten. Die Wiederverheiratung verwitweter Popen, der Eintritt anderer in Klöster, um ein bequemes Leben zu führen, ließen, vereint mit den übrigen Lastern, den Klerus seines hohen Berufes unwürdig erscheinen. Im Jahre 1373 wurden beide durch den Erzbischof von Nowgorod aus dem Kirchenverbande ausgeschlossen. Wollte Karp noch Einfluß behalten, so mußte er eine eigene Gemeinde gründen. Um diese von der orthodoxen Kirche zu unterscheiden, wendete er sich nunmehr auch gegen deren Dogmen. Er wollte nicht mehr dem gemeinsamen Gebet in der Kirche beiwohnen, verbot seinen Anhängern, ihre Kinder durch die Popen taufen zu lassen, von ihnen Absolution oder Kommunion anzunehmen und das Gedächtnis der Verstorbenen durch kirchlichen Gottesdienst und Mildtätigkeit zu begehen[1]). Zum Nachlaß der Sünden genüge es, diese angesichts der Erde zu bekennen, d. i. das gewöhnliche Sündenbekenntnis zur Erde geneigt herzusagen, obwohl auch dies nicht unumgänglich notwendig sei. Mit dem Gebete für die Verstorbenen verwarf er den Glauben an die Auferstehung des Fleisches und an das ewige Leben. Nach ihm sollte die Religion rein innerlich, rein geistig sein, deshalb bestand das Gebet der Strigolniken darin, daß sie die Augen zum Himmel emporhoben, ohne etwas zu sagen. Immerhin waren die Sitten der Strigolniken besser als die der Anhänger der orthodoxen Kirche und erstere waren mit der heiligen Schrift ziemlich vertraut.

Da die Popen oft nur alle 5 oder 6 Wochen Gottesdienst hielten und nur darin Eifer zeigten, daß sie die Abgaben vom Volke regelmäßig eintrieben, wurde das Volk indifferent, entfremdete sich mehr und mehr der orthodoxen Kirche und neigte sich Karps Lehre zu. Bereits vier Jahre nach seinem ersten Auftreten zählte Karp zahlreiche Anhänger in Kiew und Nowgorod. In letzterer

[1]) *Philaret,* Geschichte der Kirche Rußlands. Frankfurt 1872. I. S. 178.

Stadt hatte besonders Nikita seine Lehre verbreitet und selbst manche aus der niederen Geistlichkeit für diese gewonnen. Die Popen reizten das Volk auf und in einem Auflaufe wurde Karp mit zweien seiner Anhänger im Walchowflusse ertränkt[1]). „Aber was man nur in der Aufwallung des Gefühls vollbringt“, sagt *Philaret*, „das findet auch wieder ebenso plötzliche Mißbilligung. Bald fing man an, Karp zu bedauern, und die heimlichen Anhänger desselben fanden in der Folge warme Teilnahme“. Zur Stärkung der Partei trug nicht wenig das gewaltsame Vorgehen des Großfürsten gegen Pskow und Nowgorod bei, das nicht allein gegen seine Herrschaft, sondern auch gegen die von ihm bekannte Religion Abneigung und Haß hervorrief. Umsonst exkommunizierte der Metropolit Alexius von Nowgorod den längst getöteten Karp und den Diakon Nikita, umsonst wendete er sich 1382 an den Patriarchen Nilus, der noch als höchstes Oberhaupt der russischen Kirche galt, vergeblich beauftragte dieser den Metropoliten von Susdal, die Abtrünnigen zu belehren und zu bekehren. Seine Ermahnungen blieben ohne Erfolg und selbst seine Belehrung, daß es außerhalb der Kirche unmöglich sei, selig zu werden, sollte man auch noch vollkommener leben als die Engel“[2]), vermochte die Hartnäckigen nicht zur Orthodoxie zurückzuführen. Als man zu Gewaltmaßregeln schritt, breitete sich die Sekte im Geheimen aus, bis sie unter dem Metropoliten Photius von Moskau wieder offen hervortrat. Im Jahre 1416 sandte Photius ein Schreiben an die Einwohner von Pskow, sie sollten der Ausbreitung der falschen Lehre entgegentreten, während der Erzbischof von Nowgorod Simeon sie mahnte, die Popen zu ehren. Der Eindruck dieser Sendschreiben auf die Menge war so groß, daß man die Häupter der Sekte gefangennahm und in das Gefängnis warf. So schien die Häresie besiegt und in der Tat hörte die Irrlehre auf, sich offen zu zeigen, und verbreitete sich nur im Verborgenen. Noch ein halbes

---

[1]) Man berief sich hierfür auf Matth 18,6.

[2]) Den weiteren Inhalt des Schreibens siehe bei *Philaret*. I S. 179.

Jahrhundert später, im Jahre 1478, waren in Nowgorod zahlreiche Sektierer. Als Iwan III die Stadt angriff, flohen sie nach Polen, Kurland und Ingermanland, wo sie noch heutigen Tages existieren[1]).

2. Judaisierende Sekten

Zu gleicher Zeit mit den Strigolniken und aus gleichen Beweggründen entstanden die Sekten der Judaisierenden, Żydowinen. Im Jahre 1470 kam der karaitische Jude *Zacharias* mit dem Fürsten von Kiew, *Michael Olelkowič*, nach Nowgorod. Da er ein für seine Zeit hochgebildeter Mann war, sich zudem auf Alchemie, Kabbalistik und Magie verstand, erlangte er bald in hochgestellten Kreisen großes Ansehen und starken Einfluß auf das Volk. Zwei Priester *Dionysius* und *Alexis*, sowie zwei[2]) Juden, *Josef Schmul Skoriawy* und *Moschek Chanusch*, Landsleute Jeremias', verbreiteten die neue Lehre. Anfangs gebärdeten sich die Abgesandten Zacharias' getreu der Mahnung ihres Meisters: „Verratet euch nicht! Zeigt euch nach außen als Christen, aber seid im Herzen Israeliten!" als Orthodoxe. Der Pop Alexius nannte sich Abraham, den Namen seiner Frau änderte er in Sara um. Die Sekte gewann an Ansehen, als der Protopop *Gabriel* von der Sophienkirche in Nowgorod und *Gregor Tutschin*, der Sohn des Bojaren Michael, ihr beitraten. Da die Popen Alexius und Dionysius sich den Schein großer Heiligkeit zu geben wußten, berief der Großfürst sie 1480 nach Moskau, den ersteren als Protopopen an die Hofkirche vom hl. Michael, den anderen in gleicher Eigenschaft an die Maria-Himmelfahrts-Kathedrale. Im Schutze des Großfürsten Iwan III knüpften sie in der Hauptstadt mit Personen aller Kreise Verbindungen an und verbreiteten insgeheim ihre Irrtümer. Zwar forderten sie von ihren Anhängern nicht, daß diese sich beschneiden ließen, dennoch reisten viele, selbst angesehene Bürger von Moskau, unter ihnen Iwan Černi und Ignatius Subow, in das Ausland, das Zeichen der Auserwählung zu

---

[1]) Vgl. unten die Molokanen.

[2]) Nach *Gehring* S. 11 waren es 3, nach *Philaret* 4.



empfangen. Selbst der Geheimschreiber des Zaren *Theodor Kurizin, Zosimus*, der Archimandrit des Simonklosters, und die Diakonie *Istoma* und *Swierčk* gesellten sich der Sekte zu. Lange Zeit hatte die orthodoxe Geistlichkeit von der immer mehr um sich greifenden Irrlehre keine Kenntnis. Als sie durch die Schwatzhaftigkeit von vier betrunkenen Judensektierern von ihrem Dasein Kunde erhielt, hatte die neue Lehre bereits so großen Anhang gewonnen, daß der Erzbischof von Nowgorod Bedenken trug, gegen sie einzuschreiten. Endlich siegte die Gewissenspflicht über die Zaghaftigkeit und Gennadius machte dem Metropoliten von Moskau Gerontius Mitteilung von der Verbreitung der Sekte. Gerontius war kein Freund des Gennadius, zudem fürchtete er sich vor dem Zaren, der, wie es schien, die neue Sekte begünstigte, und so vermochte die Irrlehre selbst in Moskau zahlreiche Anhänger zu gewinnen. Gennadius, feurig und streng, wollte indes die der Orthodoxie drohende Gefahr nicht länger untätig um sich greifen lassen und wendete sich an den Bischof von Sarač Pochor, der sich gerade in Moskau aufhielt, er solle den Zaren zur Verfolgung der Ketzer bestimmen. Sein Bemühen blieb ohne Erfolg. Noch einmal wandte er sich mit der gleichen Bitte an den Bischof von Susdal Niphron und den Bischof von Perm Theophil. Auf ihr Ansuchen gestattete der Zar, daß im Jahre 1488 eine Bischofsversammlung zusammentrat, und empfahl Gennadius, die Umtriebe der Sekte in Nowgorod ans Tageslicht zu ziehen.

Ein gewaltiger Sturm schien sich gegen die Judensekte erheben zu wollen, doch der Erfolg war ein nichtssagender. Vier Personen wurden vor die Synode berufen, drei davon wurden verurteilt, die vierte aus Mangel an Beweisen freigesprochen[1]). Für Nowgorod hatte die Synode Gennadius die Vollmacht erteilt, die Häretiker aufzuspüren. Die, welche ihren Irrtümern entsagten, verurteilte er zu Kirchenbußen, die hartnäckigen überwies er der weltlichen Gewalt zur Bestrafung. Bei der Aufsuchung der Abtrünnigen leistete der Pop Naum dem Metropoliten große Dienste,

[1]) Nach *Karamsin*, Geschichte des russischen Reiches. VI S. 155.



da er, selbst einst Anhänger der Sekte, zur Orthodoxie zurückgekehrt, die wichtigsten Dokumente derselben auslieferte und seine ehemaligen Genossen angab. Trotzdem wuchs, dank dem Schutze Kurizins, die Zahl der Judenanhänger, besonders in Moskau, derart, daß es ihm gelang, nach dem Tode des Metropoliten Gerontius einen ihrer Bekenner Zosimus im Jahre 1490 auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben. Obgleich Gennadius bei der Wahl des Zosimus nicht zugegen war, ja, obwohl dessen Rechtgläubigkeit offen in Zweifel gezogen wurde, bat er Zosimus, dessen Zugehörigkeit zur Sekte ihm unbekannt war, einige Abtrünnige, deren Namen er angab, vor das Gericht einer Synode zu ziehen. Ob auch widerwillig, mußte Zosimus diesem Ersuchen entsprechen, wollte er sich nicht selbst verdächtig machen. Am 17. Oktober des gleichen Jahres 1490 trat eine Synode zusammen. Zwar hielt sie es nicht für angezeigt, dem Rate Gennadius' zu folgen und jede Ketzerei mit dem Tode zu strafen, doch exkommunizierte sie den bereits verstorbenen Protopopen Alexis und schloß dessen Anhänger, 9 Popen, unter ihnen auch den Protopopen von Nowgorod Gabriel, den Popen Dionysius und den Mönch Zacharias, aus der Kirche aus. Der Großfürst ließ sie ins Gefängnis werfen und verurteilte viele Laien zur Verbannung. In seiner eigenen Diözese ging Gennadius gegen die als Häretiker Überführten strenger vor. Mit nach außen gewendeter Kleidung, auf dem Haupte eine spitze Mütze aus Birkenrinde mit Büscheln aus Bast und einer Krone aus Stroh und mit der Inschrift: „Des Satans Kriegsschar" wurden die schuldig befundenen verkehrt auf Pferde gesetzt und mit Spott durch die Straßen geführt. In den Kerker zurückgebracht, wurde ihnen die Mütze auf dem Kopfe abgebrannt.

Für einen Augenblick schien es, als ob die Sekte vollständig ausgerottet wäre. Indes sie stellte sich nur tot, um ihre Irrtümer im Geheimen desto wirksamer zu verbreiten. Man erwartete in Rußland damals, bei Annäherung des 7000 jährigen Bestehens der Welt (nach griechischer Zeitrechnung) die zweite Ankunft Christi zum Gericht. Doch das gefürchtete Jahr 1492 ging vorüber,

ohne daß das Ende der Welt kam. Dies verlockte die Sektierer, nicht allein über die Einfältigen und deren getäuschte Erwartung zu spotten, sondern selbst über den Glauben sich lustig zu machen. „Wenn Christus der Messias ist“, sprachen sie, „warum erscheint er nicht in Herrlichkeit?“ Auch über die Auferstehung der Toten spotteten sie. Theodor Kurizin hatte inzwischen die Astrologie als über der Theologie stehend bezeichnet und offen die Sterne als Lenker der menschlichen Geschicke erklärt. Da Zosimus dem Übel die Zügel schießen ließ, fürchtete Gennadius, nicht allein dem Unheil Einhalt tun zu können, und berief einen als Fanatiker bekannten Igumen (Abt), Josef von Wolokolamsk, ihm im Kampfe gegen die Häresie beizustehen. Zuerst schrieb dieser eine Geschichte der Irrlehre, dann kämpfte er in öffentlichen Vorträgen, schriftlichen Aufrufen und Broschüren (wie den *Proswititiel* (Aufklärer) gegen die Judensekte. Da entdeckte er zufällig, daß auch der Metropolit Zosimus der Irrlehre anhing und die Abtrünnigen beschützte, und beschwor den Freund seiner Jugend, Bischof Niphont von Susdal, den Metropoliten bei dem Großfürsten zu verklagen, jede Gemeinschaft mit ihm aufzugeben und allen Gläubigen zu verbieten, seinen Segen zu empfangen. Am 17. Mai 1494 legte Zosimus sein Amt als Metropolit nieder und zog sich in ein Kloster zurück.

Immer noch genoß die Sekte den mächtigen Schutz Kurizins. Durch ihn fanden die Judenanhänger eine Zufluchtsstätte bei dem Archimandriten des Klosters von Jurjew, der sein Amt durch die Fürsprache Kurizins beim Zaren erhalten hatte. Von Gennadius aufgefordert, wandte sich Josef, der Abt von Wolokolamsk, an den Großfürsten mit der Bitte, neue Gewaltmaßregeln gegen die Sektierer anzuwenden. Iwans Energie war bereits gebrochen, der Greis fürchtete sich, Blut zu vergießen, und hielt Josef mit leeren Versprechungen hin. „Ist es nicht Sünde, jemanden wegen Häresie am Leben zu strafen?“ warf er ein. Doch Josef hielt ihm entgegen: „Wenn jemand das Gesetz Moses übertritt, muß er sterben, verdient nicht der, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des

Testamentes für unrein achtet, durch das er geheiligt ist, und der den Geist der Gnade schmäht (Hebr 10,28. 29) ärgere Strafe?" Dies genügt, antwortete der Fürst. Aber dennoch blieb alles ein volles Jahr hindurch beim alten. Vergeblich bat Josef den Beichtvater des Zaren schriftlich, ihn an sein gegebenes Wort zu erinnern, der Einfluß Kurizins hemmte jede strenge Maßregel. Von dem langjährigen und doch fruchtlosen Kampfe erschöpft, legte Gennadius im Frühjahr 1504 seine Würde nieder und zog sich in das *Tschudow*-Kloster zurück.

Glücklicher als Gennadius kämpfte sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Throne von Nowgorod, Josef, gegen die Judenanhänger. Es gelang ihm, im Dezember 1504 mit Hilfe des Zarewitsch, des späteren Iwan des Schrecklichen, eine Synode zu berufen, auf der über alle Verdächtige das Urteil gesprochen werden sollte. Alle Häretiker wurden exkommuniziert und Iwan belegte die von der Kirche Ausgeschlossenen mit grausamen Strafen. Die einen wurden lebendig verbrannt, anderen die Zunge ausgeschnitten, andere verbannt, viele in Klostergefängnisse gesperrt. Theodor Kurizin, Demetrius Konoplew, Iwan Maximow, dem Archimandriten Kassian, seinem Bruder Iwan Samotschernyj, Nekasius und anderen wurde die Zunge ausgeschnitten, ehe sie dem Feuertode überliefert wurden. Im Jahre 1505 verfluchte eine zweite Synode noch einmal die Anhänger der jüdischen und der *Strigolniken*-Sekte und befahl, alle Abtrünnigen der weltlichen Gewalt zur Bestrafung zu überliefern.

Diese Verfolgung gab der Sekte in Rußland den Todesstoß. Die letzten Reste derselben flüchteten nach Litauen und Polen, wo sie sich bis zum 19. Jahrhundert erhielten. Auf Anordnung Nikolaus I wurden sie im ersten Drittel desselben aus den eben genannten Ländern nach Anapa am Schwarzen Meer übersiedelt, von wo sie Baron Rose in den Schuchaer Kreis und 5 Jahre später nach Elisawetpol übertrug. Im Jahre 1840 endlich gab der Statthalter Graf Woronzow ihnen die Erlaubnis, sich in dem Dorfe Jelenowka in Transkaukasien, vereint mit den *Molokanen,* anzusiedeln.

Über die dogmatische Lehre der Judenanhänger gibt das Werk *Josefs von Wolokolamsk* Proswititiel einigen, wenn auch nicht genaueren Aufschluß. Nach diesem lehrten sie, daß es in Gott keine Dreifaltigkeit der Personen gibt, keinen Sohn und keinen heiligen Geist. Alles, was die hl. Schrift vom Worte oder Geiste sagt, ist rein literal zu nehmen. Der Sohn Gottes, den die Propheten vorher verkündeten, wird nicht der wesensgleiche Sohn Gottes, sondern ein durch die Gnade erhobener sein, wie Moses, David und andere Propheten waren. Bis zur Zeit ist er indes noch nicht erschienen. Jesus Christus ist ein gewöhnlicher Mensch, die Lehre von der Menschwerdung und der Auferstehung Jesu ist falsch, denn da er ein Mensch war wie alle anderen, konnte er nicht auferstehen, war er einmal gestorben. Demgemäß kommt auch den Aposteln keine besondere Autorität zu.

Das Gesetz Moses verpflichtet noch immer. Deshalb ist es nicht gestattet, die Heiligen oder ihre Bilder, das Kreuz oder Reliquien zu verehren, denn dies widerspricht Gottes ausdrücklichem Befehl: Den Herrn, deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen (Deut 61,13). Die Sakramente sind zu verwerfen, der Ordensstand widerstreitet dem Gesetze Gottes, wie Deut 25,5—9 zeigt und das Beispiel aller Propheten beweist, von denen keiner unbeweibt war. Die Freitagsabstinenz verpflichtet nicht, Ostern ist mit den Juden zu feiern.

Als Abart der Judenanhänger können die Subbotniki und die Sonntagsbrüder gelten, die um 1640 im Gouvernement Saratow entstanden. Die erstgenannten feierten den Samstag, die anderen den Sonntag als heiligen Tag, beide Sekten erkannten das Gesetz Moses als allgemein verbindlich an. Deshalb hielten sie an der Beschneidung fest, beobachteten den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen und erwarteten die Ankunft des Messias, der ein geistiges Reich aufrichten werde, in dem Vernunft und Gerechtigkeit herrschen, das Christus vorher verkündet und dem alle Menschen beitreten werden. Wohl zeigten sie eine gewisse Kenntnis des Alten Testamentes, legten es aber willkürlich in ihrem Sinne aus.

Von dem Patriarchen Nikow verfolgt, verbargen sich die Sabbatverehrer im Kaukasus, während die Sonntagsbrüder noch unter Alexander I (1801—25) in großen Gemeinden zerstreut an der Wolga ungestört lebten. Leider unternahmen sie damals das Wagnis, die Regierung um Erlaubnis zu ersuchen, ihre Lehre öffentlich bekennen zu dürfen: Eine harte Verfolgung war die Antwort, in deren Folge die Sekte gänzlich zu Grunde ging.

Mit den Lehren Zacharias' von Nowgorod stimmt die von *Jelenow* gestiftete und nach ihm benannte Sekte der Jelenowisten überein, die das Judentum voll und ganz bekennen und üben. Sie sind in Polen, Rußland und der Türkei verbreitet. Im Jahre 1897 entdeckte man östlich vom Uralgebirge eine kleine Gemeinschaft von Jehovisten. Diese leugnen die Dreieinigkeit, die Geistigkeit Gottes und die Menschwerdung Christi, verwerfen das Fasten und die Verehrung der Heiligen, beobachten den Samstag und sprechen der weltlichen Gewalt alle Berechtigung ab. Ein Jehovist, der durch 7 Jahre keinen Proseliten gewonnen hat, verliert das Anrecht auf das Paradies.

3. Rationalistische Sekten

Im Gegensatze zu der judaisierenden Sekte begann im Jahre 1540 ein Bürger von Moskau, *Matthäus Baschkin*, der Sohn Simons, eine rationalistische, mit sozinianischen Ideen verquickte Lehre zu verkünden[1]);

1. Die Überlieferungen der Kirchenväter sind Märchen. Die Beschlüsse der Konzilien verdanken der Herrschsucht ihren Ursprung.

2. Die hl. Schrift darf jeder auslegen, wie es ihm richtig scheint.

3. Der Sohn Gottes ist dem Vater nicht gleich, mithin darf man nur zu dem Vater beten. Es gibt keine Dreieinigkeit und der Sohn Gottes ist nicht Mensch geworden für uns.

---

[1]) Wenn *Philaret* „Anhänger einer der abendländischen Konfessionen" seine Lehrer nennt, konnte er wohl aus dem Inhalte der Lehre leicht schließen, daß diese keine römischen Katholiken waren, wie er doch andeutet (*Lateiner*) (Geschichte I S. 296).

4. Weder die Buße noch die Eucharistie sind Sakramente. In der Eucharistie ist Christus nicht wahrhaft zugegen, sondern nur Brot und Wein. Zum Nachlaß der Sünden genügt es, ein neues Leben zu führen. Der Tod ist keine Folge der Sünde, sondern eine Notwendigkeit der Natur.

5. Den Bildern oder den Heiligen Ehre erweisen, heißt Götzendienst treiben.

Diese Irrlehre hat, wie der erste Blick zeigt, eine gewisse Ähnlichkeit mit den Ansichten der Judensekte.

Baschkin offenbarte zuerst im Jahre 1553 seinem Beichtvater Simeon, einem Priester der Kirche Maria Himmelfahrt, seine Gedanken, indem er ihn bat, ihn zurechtzuweisen und in der wahren Lehre zu festigen. Da Simeon sich hierzu nicht fähig glaubte, gestattete Baschkin ihm, den damals hochangesehenen Popen Silvester, der am Hofe Iwans des Schrecklichen weilte, um seine Hilfe zu bitten. Silvester hatte bereits von anderer Seite von Baschkin gehört. Anstatt aber ihn zu belehren, wie jener erbeten, verklagte er ihn beim Zaren als Irrlehrer. Baschkin ward in das Gefängnis geworfen und unter die Aufsicht zweier Mönche Jerasimow Lenkow und Philotheus Polew gestellt. Anfangs beteuerte er, er sei rechtgläubiger Christ, doch auf die Tortur gespannt, bekannte er vor den genannten Mönchen und noch einmal vor einer im gleichen Jahr 1553 in Moskau versammelten Synode seine Irrtümer und gab die Namen seiner Anhänger an. Die Synode verurteilte ihn zu ewigem Gefängnis im Kloster von Wolokolamsk; den Abt Artemisius, den Baschkin als seinen Anhänger bezeichnet, sprach sie zwar von dem Verdachte der Irrlehre frei, setzte ihn aber wegen „Unvorsichtigkeiten in seinen Äußerungen über geheiligte Gegenstände, wie wegen grundsatzloser Handlungsweise“ ab und verurteilte ihn zur Einschließung in Solowiez.

War nun auch der Sekte das Haupt geraubt, so wurde ihre Lehre doch noch lange durch seine Schüler *Theodor Kossoj* und den Mönch *Ignatius* verbreitet. Kossoj war in Belosero Mönch gewesen, aber bald (1555) wegen „Verbreitung gottloser Meinungen“ nach Moskau gebracht und

in ein Kloster gesperrt worden. Aus diesem entfloh er in Begleitung des Mönches Ignatius. Im Jahre 1775 finden sich beide Schüler Baschkins in Wolhynien und gewinnen dort wie unter den Chorsängern des Chutin'schen Erlöserklosters Anhänger.

Da die Anhänger Kossojs, die Mönche Gerasimus und Athanasius und der Maler Theodor die „neue Lehre" indes einem Mönche Sinovius (Zenobius), einem der fähigsten Schüler Maxims des Griechen, mitteilten, wurde Kossoj aus dem Kloster Bielozerkiew, wo er sich verborgen hielt, nach Moskau berufen und dort ins Gefängnis geworfen. Doch gelang es ihm, von da nach Litauen zu fliehen, wo er sich mit einer Jüdin verheiratete und seine Irrtümer weiter verbreitete. Ob er weiter in Rußland Anhänger gefunden, läßt sich nicht feststellen. *Sinovius* verfaßte gegen ihn den „Nachweis der Wahrheit für diejenigen, die nach der neuen Lehre fragen".

Mit wunderbarer Geschicklichkeit fand Kossoj in der heiligen Schrift solche Stellen, welche das, was in der orthodoxen Kirche in Übung stand, zu verwerfen schienen, ja selbst solche, von denen er behauptete, daß sie die Grundlehren des Christentums umstießen. Die Bibel in den Händen, führte er gegen alles, was ihm mißfiel, Bibelstellen an, die geschickt erklärt, viele auf seine Seite brachten. „Im Glaubensbekenntnis heißt es, daß der Sohn Gottes geboren, nicht erschaffen sei. Aber dem widerspricht der hl. Petrus, indem er schreibt, daß Gott Jesus erschuf, nicht zeugte. Mithin ist Jesus nicht gottgleich, sondern ein Geschöpf, ein bloßer Mensch, wie das auch Paulus ausdrücklich bezeugt, bei dem wir lesen: „Ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus". In ähnlicher Weise suchte er die Notwendigkeit einer Erlösung zurückzuweisen: „Zwar kam Christus in diese Welt, zwar starb er für die Menschen, aber hat sich etwa irgend etwas im Zustande der Menscheit geändert? Vorher starben die Menschen, auch jetzt sterben sie. Vorher litten sie, auch jetzt leiden sie" u. s. f. Aus der Lehre von der Erlösung folgert er: „Gott ist allmächtig, also mußte er nicht Mensch werden,

die Menschen zu erlösen, denn er konnte die Erlösung auch auf andere Weise vollbringen". Endlich verwarf er die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder. Wenn man letztere auch nicht in sich verehrt, sondern vielmehr diejenigen, welche durch sie dargestellt werden, die Freunde Gottes, so ist auch dies gegen die Offenbarung Johannes': Der hl. Apostel warf sich vor einem Engel nieder, doch dieser verbot ihm, ihn zu ehren. „Ihr Toren! Ihr verehrt das Kreuz, obgleich es, wie ihr selbst glaubt, das Werkzeug des Todes des Sohnes Gottes war, also muß Gott es verabscheuen!" Gegen die Geistlichen, die er Opfergötzen nannte, wendete sich Kossoj mit fanatischem Hasse, indem er ihnen Fälschung der Evangelien und Verachtung der Vorschriften derselben vorwarf. „Im Evangelium steht: Nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen, und ihr verbietet, an gewissen Tagen Fleisch zu essen. Eure einzige Wissenschaft sind Gesang und Kirchengesetze, und doch sagt das Evangelium von diesen Dingen kein Wort!" — Die Widerlegung solcher Sätze war nicht schwer.

II. Der Raskol und seine Entwicklung (1655—1914)

I. Der Raskol

Die große Abfallbewegung, welche in der russischen Kirche im 17. Jahrhundert ihren Anfang nahm, erhielt amtlich den Namen *Raskol*, Spaltung, ihre Anhänger wurden als *Raskolniken* oder als *Staroobriadzy*, Altrituelle, bezeichnet, während sie sich selbst *Starowery,* Altgläubige, *Prawoslawnije,* Rechtgläubige oder *Isbranniki*, Auserwählte nannten.

Ohne jede Einwirkung des Protestantismus entstanden und deshalb ein wahrhaft russisches Gebilde, blieb der Raskol auf Großrußland beschränkt, so lange die Verfolgungen ihn nicht zwangen, in anderen Teilen des Reiches eine Zuflucht zu suchen. Eine der entfernteren Ursachen seines Entstehens war sicher die Unwissenheit des Volkes und des niederen Klerus, die so weit ging, daß in der Mitte des 14. Jahrhunderts Mönche und selbst den Bischöfen vom Volke als Hirten empfohlene Priester nicht lesen konnten, sondern

die unumgänglich notwendigen liturgischen Gebete aus dem Gedächtnis verrichteten. Wenn schon der orthodoxe Klerus die Sätze des Glaubens nicht kannte, so noch viel weniger das Volk, da, wie Erzbischof Gennadius von Nowgorod in einem Briefe an den Metropoliten Simeon von Moskau (1494—1511) versichert, die Lehren der Religion in den Kirchen nie vorgetragen wurden. Kein Wunder, wenn die ererbten äußeren Formen des Gottesdienstes das höchste Heiligtum der Gläubigen wurden und wenn Nikons Änderung einiger Gebräuche den blinden Fanatismus der Massen gegen ihn zur höchsten Feindschaft entflammte.

Ist es aber gerecht, wenn man diese Unwissenheit der Führer wie des Volkes einzig der Herrschaft der Tataren zuschreibt? „Die Wahrheit, an welche das russische Volk glaubt“, sagt *Solowiew*, „ist in der orthodoxen Kirche bewahrt. Gerade deshalb aber, weil die Wahrheit nur fromm bewahrt werden sollte, verlor sie ihre wirkende Lebenskraft und trennte sich von der Wirklichkeit. Unser Volk begnügt sich nicht mit einer rein abstrakten Wahrheit, die einzig dem Gedächtnis angehört und lediglich durch Überlieferung bewahrt wird. Es sehnt sich nach einer Wahrheit, die das Leben regelt und sich durch ihre Übung bewährt. Aber gerade dieses heftige Verlangen, diese innere Wahrheit wird von jener unserer unglückseligen Bewahrungsmethode getötet. Sie will die Wahrheit bewahren und begräbt sie; sie verkündet, daß die Wahrheit nicht allein dem Menschengeschlecht gegeben ward (was zuzugestehen wäre), sondern auch, daß sie vollständig und abgeschlossen, in endgültiger Gestaltung ihm überliefert wurde. Ja noch mehr, die Wahrheit soll nicht allein den Menschen gegeben, sondern insbesondere den Regierungen zur Bewahrung überliefert sein. Damit hat man sie ins Grab gelegt, den Stein versiegelt und eine Wache davor gestellt. Diese Wache, diese Bewahrer der toten Wahrheit, beginnen mit den Menschen, welche die lebendige Wahrheit suchen, zu streiten. Diese Menschen, die Abergläubigen, können nicht finden, was sie suchen; sie gehen in die Irre, finden sich außerhalb der Wahrheit, das Volk bleibt in seinen geistigen Nöten ohne Hilfe. Das Kapital

der Wahrheit ist an sicherem Orte aufbewahrt; zwar gibt es keine Zinsen, aber es kann auch nicht verloren, noch verschleudert werden. Unsere Wächter der Wahrheit sind mit sich zufrieden, sie lehren das Evangelium, aber übergehen das Gleichnis von den Talenten; sonst müßten sie sich das Schicksal des faulen Knechtes vor Augen stellen".

Jedenfalls aber wäre die Unwissenheit nie ein genügender Grund der Verbreitung des Raskol geworden, wären nicht neben demselben soziale und politische Einflüsse tätig gewesen[1]).

„Der Raskol", schreibt *Prugawin* nach *Schtschapow*, „fällt in die Zeit, wo das Besitzrecht des Grund und Bodens geändert ward, nämlich in die Zeit der Einführung der Leibeigenschaft der Bauern unter Alexis Michailowitsch. Er ist in seinem Ursprung zum guten Teil ein Protest des Volkes gegen die Vernichtung seiner Rechte durch die Zentralgewalt. Kirche wie Staat, so erklärte der Raskol, müssen national sein und dürfen keine neuen Sitten einführen, die das Volk nicht wünscht. Als man nun den Raskol auf der Synode exkommunizierte und in der Person Nikitas, Awakums der solowiezkischen Strelitzen und Empörer strafte, exkommunizierte er seinerseits die Regierung mitsamt ihrer Geistlichkeit, der Staatskirche, rettete sich in die Wüste und verkündete Haß und Feindschaft gegen alles, was nicht national war. Alle Aufstände der Donkosaken am Ende des 17. Jahrhunderts waren gleichzeitig Empörungen der Raskolniken. Die Raskolniken-Kosaken am Don erhoben sich auf den Ruf der pomorskischen Raskolniken und riefen die Mönche von Solowiezk gegen die Regierung auf".

---

[1]) So weit hat *Gehring,* Die Sekten der russischen Kirche. Leipzig 1908, S. 229 Anm. 28, gegen *Arndt,* Das Sektenwesen in der russischen Kirche, Zeitschrift für kath. Theologie 14. Jahrg, 1890 S. 434, recht, doch ist seine Zeitbestimmung eine allzu beschränkte; da sie nur für die Zeit von Peter dem Gr. an die Wirkung annimmt. Die Durchführung der Leibeigenschaft der bis dahin freien Bauern, der Christen (*Krestianin*) übte ihren Einfluß bereits früher aus. Vergl. *Herrmann,* Geschichte des russ. Staates. Hamburg 1836, III S. 427 und *Leroy Beauliau,* Das Reich der Zaren. III S. 342.

Auch die Strelitzen, welche ihre halb bürgerliche Stellung nicht aufgeben wollten, traten unter die Fahne Nikita Pustoŝwiats nicht zur Verteidigung des zweifachen Alleluja und des Kreuzzeichens mit zwei Fingern allein, sondern, wie der Patriarch Joachim sagt, sich offen gegen den Zaren erhebend. Zur Zeit Peters des Großen verbreiteten die Raskolniken Flug- und Schmähschriften gegen die monarchische Gewalt des neuerungssüchtigen Herrschers und das Gleiche wiederholte sich nach seinem Tode. Das Volk wies die Neuerungen, welche die Regierung ihm auferlegte, zurück, da sie ihm nichts anderes gewährten, als Knechtschaft, Abgaben, Leibeigenschaft, Kriegsdienst, Paßzwang u. s. f. Diese Neuerungen und Reformen begannen mit Nikon und wurden durch Peter I zur Vollendung geführt. So wurden bei dem Volke die Grundsäulen der Verbindungen und Beziehungen, die von jeher zwischen dem Volke und der Kirche, den Pfarreingesessenen und den Pfarrern, bestanden, erschüttert. Die Reformen hatten als Erfolg, daß seit der Zeit Nikons die Pfarrei eine Art geistlicher Regierungskreis wurde". — So weit *Prugawin.*

Das enge Band zwischen Kirche und Volk ist zerrissen, zwischen Volk und Geistlichkeit ist eine Entfremdung eingetreten, die im Laufe der Zeit stets zunimmt und sich steigert. Das Volk beginnt die Orthodoxie als Regierungsglauben anzusehen und schließt sich haufenweise dem Raskol an. Die nächste Ursache dieser Erscheinung, das, was den angehäuften Zündstoff zur Explosion brachte, war die Verbesserung der liturgischen Bücher.

Da Welt- wie Ordensgeistlichkeit so gut wie keine Bildung hatten, schlichen sich zahlreiche Irrtümer nicht allein in die Übungen des Gottesdienstes, sondern selbst in die liturgischen Bücher ein, deren Vervielfältigung unwissenden Mönchen oblag. „Die Abschreiber vollzogen ihre Aufgabe durchaus mechanisch", sagt *Hering*[1]); „was

[1]) *Hering,* Raskol i siekty Russkoj Cerkwii. Petersburg 1903. Vgl. *Philaret,* Geschichte Rußlands. II S. 116.

sie nicht verstanden, verdrehten sie, Randbemerkungen der Handschriften, die eine Erklärung des Textes enthielten, zogen sie in diesen selbst ein. Ja, noch mehr, sie fügten ihre eigenen Hirngepinnste dem authentischen Texte bei; machten sie beim Abschreiben einen Fehler, so verbesserten sie ihn nicht, denn ein durch Verbesserungen verunstaltetes Buch verlor an Wert. Solche Täuschungen waren umso leichter, als die Abschreiber der Bücher ihre eigenen Zensoren waren, da außer ihnen niemand die Kunst des Lesens oder Schreibens verstand". Welcher Art diese Irrtümer waren, läßt sich aus den Beispielen schließen, die *Maximus Graecus* anführt: Ich lehre, über das fleischgewordene Wort richtig zu urteilen, d. h. es nicht „den ewigen Menschen allein" zu nennen, wie eure Gebetbücher . . . Ich bekenne von ganzer Seele denselben Gottmenschen, der von den Toten auferstanden ist, aber nicht, den „in ewigem Tode gestorbenen" wie ihn überall eure Auslegungen des Evangeliums predigen. Ich lehre, daß er seiner Gottheit nach unerschaffen, aber nicht daß er „ins Dasein gerufen und erschaffen" sei, wie Arius lästerte und eure Trioden ihn überall predigen, während ihr nicht darauf bedacht seid, sie zu verbessern . . Ohne Anfang ist der Vater, aber eure Gebetbücher verkünden ihn „gleich mutterlos mit dem Sohne". Im neunten Gesange des Kanon auf den Gründonnerstag habe ich gefunden: Man singt dem Vater, „der seiner Natur nach nicht unerschaffen ist" und habe solche Lästerung nicht geduldet, sondern verbessert. — Im achten Gesange desselben Kanons hieß es: „In mir Christus dem einigen, erkennet zwei". Im Kanon der Thomaswoche (zweite Woche nach Ostern) wurde das Fleisch des auferstandenen Christus „unbeschreiblich" genannt.

Angesichts solcher Erscheinungen war die Verbesserung der Kirchenbücher eine unbedingte Notwendigkeit, der man von Zeit zu Zeit Rechnung zu tragen bemüht war. So war auf Betreiben des Metropoliten *Theognost* (1328—53) der *Trebnik* (Rituale) verbessert worden, der Metropolit *Alexius* (1354—78) hatte die Übersetzung des Neuen Testamentes verbessert, der Metropolit *Cyprian* (1378—1400)

die liturgischen Bücher von vielen Irrtümern gereinigt. Gründlicher indes begann man erst in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts diese Aufgabe zu lösen, als ein Mönch vom Berge Athos, *Maxim der Grieche*, der an den Universitäten von Venedig und Paris seine Ausbildung erhalten, die schwierige Aufgabe der Verbesserung auf sich nahm. Leider war Maxim der slavischen Sprache nicht genügend mächtig, deshalb gelang es ihm nicht, überall das, was er richtig erfaßt, ebenso genau zum Ausdruck zu bringen. Diesen Mangel benützten die Schüler *Josefs von Wolokolamsk*, die sogenannten Josefiten, *Wasjan Toporkow*, Bischof von Kolomna, und *Jonas*, Archimandrit des Tschudowklosters, die die geringste Änderung in den liturgischen Büchern als ein schweres Verbrechen ansahen, ihm die absichtliche Fälschung der heiligen Bücher zur Last zu legen. Der Metropolit David, vor dessen Gericht er gezogen ward, war ihm wenig freundlich gesinnt, und so ward Maxim im Jahre 1525 von einer Synode, der jener präsidierte, zur Haft im Kloster von Wolokolamsk verurteilt[1]).

Indes gewann man die Überzeugung, daß aus der großen Menge von Büchern eine Sammlung des Besseren veranstaltet werden müsse. In diesem Sinne verfaßte der Erzbischof *Makarius* von Nowgorod (1526—1546) drei umfangreiche Sammelwerke[2]). Erst im Jahre 1551 machte die Synode des angeblichen *Stoglaw* (Hundertkapitel-Synode) es allen Priestern zur Pflicht, die kirchlichen Bücher nach guten Abschriften zu verbessern, die nicht kontrollierten Bücher aber vom Gebrauche in der Kirche auszuschließen. Bald zeigte sich indes, daß diese Maßregel nicht im Stande war, dem Übel Einhalt zu tun. Unter den in Moskau zum Verkauf angebotenen Exemplaren, die man, bevor sie in Gebrauch genommen wurden, durchsah, fand man nur wenige geeignete; die meisten waren von den Abschreibern

[1]) Seine weiteren Schicksale s. *Philaret*, Geschichte der Kirche Rußlands I 323 ff.

[2]) *Philaret* I S. 326.

derart verdorben, daß man sie ins Feuer werfen mußte. So entschloß man sich denn, die Bücher drucken zu lassen. Im Jahre 1564 erschien auf Befehl Zar Iwans IV das erste von Johann Missingheim, Bookbinder (Buchbinder) aus Dänemark, unter Hilfe der Diakone *Johann Feodor* und *Peter Timofejew* gedruckte Buch: Geschichte und Briefe der Apostel. Leider hatte keiner von denen, welche die Arbeit geleitet, eine Kenntnis der griechischen Sprache — die Herausgeber nennen den griechischen Text des Neuen Testamentes die Septuaginta — war ferner die Handschrift, welche man benützt, eine sehr fehlerhafte, dazu die Schrift sehr unorthographisch, kurz, der Druck legte die alten Irrtümer gleichsam fest und diente dazu, das Volk an dieselben anhänglicher zu machen. Im Jahre 1565 erschien ein Gebetbuch, im Jahre 1568 der Psalter, leider wieder ohne jede Verbesserung oder Vergleich mit den alten Texten.

Immer größer wurde die Unsicherheit, bis zuletzt die Patriarchen von Moskau selbst Wahrheit und Fälschung nicht mehr zu unterscheiden vermochten. Patriarch *Josef I* (1642—52) betraute den Fürsten *Lwow*, *Stephan Wonifaljow*, den Kaplan des Zaren, den Protopopen von Kasan *Iwan Neronow,* den Protopopen von Jurzew *Awwakum,* den Popen *Lazarow* von Romanow, den Protopopen *Loginow* von Murow, *Nikita* von Susdal, *Daniel* von Kostroma und andere mit der Verbesserung der zum Drucke bestimmten Bücher. Diese „verbesserten“ dieselben, indem sie neue Fehler hineinbrachten, ja ohne die alten zu beseitigen, jene fast zur Würde dogmatischen Ansehens erhoben, zumal die „Hundert Kapitel“, die angeblich von einer Synode aufgestellt waren, bereits eine große Zahl von irrtümlichen Meinungen und Gewohnheiten bestätigt hatten. Zu den mancherlei in das Volk eingedrungenen und bereits festgegründeten Gebräuchen gehörte die Aussprache des Namens Jesus als *Issus,* das Machen des Kreuzzeichens (nach armenischer Weise) mit zwei Fingern, der Gebrauch von 7 Prosphoren in der Liturgie, die Richtung der Prozessionen von Sonnenaufgang nach Sonnen-

untergang, das Nichtrasieren von Voll- und Schnurrbart, die Verdoppelung des Alleluja u. a.[1]).

Die fortwährenden Änderungen waren ohne Rücksicht auf die niedere Geistlichkeit vorgenommen und diese begannen zu murren, daß sich Irrlehren in der orthodoxen Kirche zu verbreiten begönnen. Erschrocken über solche Anklagen und nicht im Stande, Wahrheit und Recht von Irrtum und Fälschung zu unterscheiden, wendete sich Patriarch Josef nach Konstantinopel. Von dort kam im Jahre 1644 der Patriarch *Paisius* von Jerusalem mit dem griechischen Patriarchen *Arsenius* nach Moskau, die gewünschten Reformen ins Werk zu setzen. Eine besondere Kommission zur Verbesserung und Herausgabe der heiligen Bücher wurde gebildet. Alle Mitglieder derselben, Mönche von Kiew und weltliche Gelehrte, bekundeten einmütig, daß Fürst *Lwow* und seine Genossen zahlreiche Irrtümer begangen, ein Zeugnis, das der Metropolit von Nazareth *Gabriel, Paisius* und der Patriarch von Konstantinopel, wie auch Mönche vom Berge Athos, mit ihrem Ansehen bestätigten. Im Jahre 1652 starb der unfähige Patriarch von Moskau Josef I, an seine Stelle trat *Nikon,* ein Mann von klarem Verstande und eiserner Willenskraft, der aber zugleich ungewöhnlich hochmütig und unfähig war, den geringsten Widerstand zu dulden. Da Nikon seine hohe Würde nur unter der ausdrücklichen Bedingung annahm, daß ihm niemand bei der Ausrottung der in der russischen Kirche herrschenden Mißbräuche entgegentreten werde, konnte er sich mit allem Eifer der Verbesserung der liturgischen Bücher widmen. Im Jahre 1654 berief er Bischöfe und Geistlichkeit zu einem Konzil nach Moskau, stellte ihnen die Notwendigkeit vor, die liturgischen Bücher von Irrtümern zu reinigen, und forderte sie auf, den Beschluß zu fassen, daß eine gründliche Verbesserung vorgenommen werden solle. Die Versammelten erklärten sich zuerst einmütig damit einverstanden, als aber die Unterschriften zu leisten waren, weigerte sich der Bischof von Kolomna mit zwei Archimandriten, einem Igumen und zwei Proto-

[1]) Siehe *Philaret*, Geschichte I S. 330.



popen zu unterschreiben. Da aber der Patriarch von Konstantinopel, dem der Beschluß zur Kenntnisnahme mitgeteilt war, denselben guthieß, glaubte Nikon, auf die schwache Opposition nicht Rücksicht nehmen zu sollen, und schritt an die Ausführung. Er sandte einen Mönch aus dem Dreifaltigkeits-Kloster *Arsenius Suchonow* in den Orient, damit dieser dort möglichst viele alte Manuskripte erwarb, nach deren Text die verderbten Stellen der slavischen Bücher verbessert werden sollten. Es gelang diesem, 500 Handschriften zu sammeln, die Patriarchen fügten noch 200 hinzu. Im Frühling des Jahres 1655 berief Nikon ein Konzil nach Moskau, zu dem außer der russischen höheren Geistlichkeit *Makarius*, Patriarch von Antiochia, *Gabriel*, Patriarch von Serbien, und die Metropoliten *Gregor* von Nicäa und *Gedeon* von Moskau kamen. Die Synode bestätigte den Beschluß des Jahres 1654 und führte die Verbesserung des *Služebnik* (Meßbuches) durch, der noch im gleichen Jahre in neuer Gestalt gedruckt wurde. Auf einer anderen Kirchenversammlung im gleichen Jahre wurden alle, welche daran festhalten würden, das Kreuzzeichen mit zwei Fingern zu machen, mit der Exkommunikation belegt. Zugleich wurde bestimmt, daß der Name des Heilandes *Jissus* auszusprechen sei, und beschlossen, ein griechisches Werk des Mönches *Naphailos* unter dem Titel *Skryžal* (Tafel der Kirchengesetze) in russischer Sprache drucken zu lassen. In diesem Werke findet sich eine Erklärung der Liturgie der Sakramente und der Zeremonien im Sinne der orientalischen Kirche. Als Anhang sollten dem Buche die Akten des im Jahre 1654 in Moskau abgehaltenen Konzils, der Bestätigung desselben durch die Synode von Konstantinopel, die Antwort der Patriarchen von Antiochia und von Serbien über die Weise das Kreuzzeichen zu machen, die Belehrnng des Subdiakons *Petrus* von Damaskus über das Kreuz und die Mahnung an die Verteidiger des Kreuzschlagens mit zwei Fingern, die Ansicht Maxims des Griechen über die richtige Formel des Glaubensbekenntnisses, endlich eine Widerlegung der Einwände abgedruckt werden, welche die Dissidenten gegen die russische Kirche vorbrachten.

Das energische und rücksichtslose Vorgehen Nikons mißfiel seinen Gegnern, zu denen sich die früheren Verbesserer der Kirchenbücher gesellt hatten, die in ihrer Eigenliebe verletzt waren. Die Anhänger der alten Kirchenbücher erklärten mit Awwakum jeden Buchstaben derselben für irrtumslos und unfehlbar. An der Spitze der Opposition gegen Nikon stand der Bischof von Kolomna, Paul, ihm zur Seite der Protopop der Kasan'schen Kirche in Moskau, der zwar ehrliche, aber etwas beschränkte Protopop *Awwakum* aus Jurcew, der Protopop *Daniel* von Kostroma, der Protopop *Login* von Murom, der Diakon *Theodor Iwanow* aus Moskau, zahlreiche Mönche, wie *Kapiton*, *Gregor* und andere. Das erste, was sie taten, war die Einreichung einer gemeinsamen Klage gegen Nikon, als einen vom rechten Glauben Abtrünnigen, bei dem Zaren Alexius Michajlowitsch. Als die Klage ohne Erfolg blieb, verweigerten sie Nikon den Gehorsam und überhäuften ihn mit Schmähungen, indem sie ihn von Gott abtrünnig, Fürst aller Abgefallenen, Sohn der Hölle, Vorläufer des Antichristen, Freund des Teufels nannten. Nikon antwortete durch Verfolgungsmaßregeln. Bischof Paul wurde seines Amtes entsetzt, mit Geißeln geschlagen und in das paleostrowetzische Kloster eingeschlossen, Iwan Noronow seines Postens als Protopop enthoben und in das Spasso-Kamienski-Kloster in Wologda gesendet, Daniel degradiert und in das Gefängnis von Astrachan geworfen, wo er auch starb. Login ereilte die gleiche Strafe der Absetzung, er starb in der Verbannung in Murom, Lazar und Awwakum wurden nach Tobolsk versendet. Nur dem Hof-Protopopen *Stephan Wonifatiew* gelang es, sich auf seinem Posten zu behaupten, was ihm Gelegenheit gab, insgeheim für seine Freunde einzutreten und Nikon zu schädigen.

Die Verfolgung der Feinde der Reform tat ihrer Agitation wenig Eintrag, ja diente vielmehr dazu, Nikon und seine Neuerungen verhaßt zu machen. Hatte der Widerstand sich bis dahin mehr oder weniger auf einen Ort beschränkt, waren die Gegner Nikons bis dahin nur wenig bekannt, so verbreiteten diese nun, durch das ganze Reich verstreut und mit dem Kranze des Martyriums ge-

schmückt, überall mit Erfolg Abneigung und Haß gegen Nikon. Dank den Intriguen seiner Feinde am Hofe mußte Nikon im Jahre 1658 auf seine Würde als Patriarch von Moskau verzichten, was wiederum der Verbreitung des Raskol eine wirksame Förderung verlieh. Awwakum kehrte nach Moskau zurück und fand bei *Isaak*, einem Günstling des Fürsten Saltykow, bei der Bojarin Theodosia Morosowa und anderen einflußreichen Personen Hilfe. Für die Verbreitung des Raskol entfalteten auch der Diakon des Uspienski-Klosters *Theodor*, der Igumen des Chrysostomus-Klosters *Theoktistos*, der Archimandrit *Spiridion Potiemkin* in Moskau und der Igumen des Klosters von Tychwinsk *Dositheus* eine rege Thätigkeit. Die beiden letztgenannten zogen sogar als Apostel in das Gubernium Olonez und über den Don, während der Mönch *Josef Istomin*, der im Jahre 1660 nach Sibirien gesandt war, dort die gleichen Irrtümer verbreitete. So gewann der Raskol Anhänger im ganzen Reich. Von allen Seiten liefen bei dem Zaren Klagen gegen Nikon und die Änderungen in den liturgischen Büchern ein. Selbst der Bischof Alexander von Wiatka, der zuvor den „Skryžal" approbiert hatte, trat im Jahre 1663 mit einer Klage gegen Nikon hervor.

Der Zar glaubte, nur durch eine Synode dem Streite ein Ende machen zu können, und berief eine solche nach Moskau für das Jahr 1666. Das Konzil erkannte gegen die Einwürfe der Raskolniken die orientalischen Patriarchen und deren Kirchen als orthodox, die im Orient gebrauchten Kirchenbücher als authentisch an und erklärte die Synode des Jahres 1654, welche die Verbesserung der Kirchenbücher beschlossen, als eine rechtmäßige. Der Bischof von Wiatka Alexander bekannte auf dem Konzil seine Schuld, doch blieb sein Beispiel für andere wirkungslos, so daß man beschloß, gegen diese mit schweren Strafen vorzugehen. Awwakum wurde exkommuniziert und degradiert, dem weltlichen Arm überliefert und in das Gefängnis von Pustožiersk geworfen. Der Pop Nikita wurde ebenfalls exkommuniziert und im Kloster Ugriež eingeschlossen, wo er sich später wieder zur Orthodoxie be-

kehrte. Der Diakon Theodor ward in das gleiche Gefängnis geworfen, nachdem man ihn aus der Kirche ausgestoßen und seiner Würde heraubt hatte. Die harte Haft brachte ihn zum Widerruf. Da er später wieder in seine früheren Irrtümer zurückfiel, schnitt man ihm die Zunge ab und verurteilte ihn zu strengster Kerkerhaft. Auch Lazar ward ins Gefängnis geworfen, während Ephraem, Potemkin, Neronow und Theoktistos Widerruf leisteten.

Nachdem die Synode so die Häupter des Abfalls beseitigt, sandte sie an die Welt- und Ordensgeistlichen eine Mahnschrift, sie sollten sich insgesamt mit Herz und Mund an die Lehre der orthodoxen Kirche halten und vor dem Raskol hüten. Mit der Gutheißung des Konzils wurde ein Buch *Simeons* von Polozk gegen die Raskolniken gedruckt: „Žesl prawlenia, utwierdienia, nakasania, kasnienia". Damit schloß das Konzil seine Sitzungen[1]).

Die Bewegung im Volke war damit in keiner Weise zur Ruhe gebracht. Als im Jahre 1667 der Patriarch von Alexandria und der Patriarch von Antiochia, mit Gutheißung der Patriarchen von Jerusalem und von Konstantinopel nach Moskau kamen, um einer neuen Reform-Synode beizuwohnen, erschienen außer ihnen auf derselben 4 russische und 6 griechische Metropoliten, 6 russische Erzbischöfe, 1 montenegrinischer, 1 serbischer, 4 russische Bischöfe, 1 palästinischer, 1 rumänischer und mehr als 50 russische Archimandriten und Protopopen. Der Zar selbst führte den Vorsitz auf dem Konzil. Nikon wurde für abgesetzt erklärt und zu ewiger Einschließung in einem Kloster verurteilt, weil er seine Bischofsstadt eigenmächtig verlassen und die Wahl eines Nachfolgers behindert hatte. Alsdann hießen die Versammelten die Beschlüsse der voraufgehenden Synoden gut, welche die Verbesserung der Kirchenbücher und der Gebräuche an-

---

[1]) Ausführlicher behandelt *Philaret* die voraufgehenden Wirren und die Geschichte Nikons. Geschichte II S. III ff. In neuerer Zeit bot der *Bogoslowskij Wjestnik* mehrere Abhandlnngen über Nikon. So: Patryarcha Nikon welyki gosudar April-Mai 1910, Zar Aleksij Michajlowič kak ustrowitel zerkownych dil Dez. 1909. Zerkown. obrjadowija reformy Nikona. Jul.-Aug. 1908.

geordnet hatten, indem sie alle für exkommuniziert erklärten, welche sich jenen Anordnungen nicht fügen würden. Zuletzt verwarf es die „Hundert Kapitel“ und das „Leben der hl. Euphrosine“, da beide den Raskolniken als Stützen ihrer Ansichten dienten, und schloß diese selbst feierlich aus der orthodoxen Kirche aus. „Dieser unser Befehl und Wille“, heißt es im Protokoll des Konzils, „ist bei allen erwähnten orthodoxen Verrichtungen als Richtschnur zu nehmen. Wir befehlen allen insgesamt, sich genauer nach demselben zu richten und sich der heiligen orthodoxen Kirche zu unterwerfen. Sollte jemand diesem unserem Befehle nicht gehorchen und sich der östlichen Kirche nicht untergeben wollen, sollte jemand wagen, uns zu widersprechen oder sich gegen uns aufzulehnen, diesen erklären wir kraft der uns vom heiligen Geist verliehenen Gewalt, wenn er geistlich ist, seines Amtes und der Gnade verlustig und exkommunizieren ihn; ist er weltlichen Standes, so trennen wir ihn und sagen ihn los vom Vater, dem Sohn und dem hl. Geist, stoßen ihn aus und anathematisieren ihn als Ungehorsamen und Abtrünnigen und verweisen ihn aus der Gemeinschaft der Rechtgläubigen und der Herde und Kirche Gottes als ein verwestes und unnützes Glied, wenn er nicht in sich geht und bußfertig zur Wahrheit zurückkehrt“. — Von diesem Augenblick an war der Raskol eine Tatsache. „Der Aberglaube, der aus Nikons Unglück Kraft gewonnen“, sagt *Philaret*, „erhob sich nunmehr wild, nicht nur gegen Nikon, sondern gegen die ganze Kirche; nur seiner Gemeinschaft den Namen „Kirche“ vindizierend, trat er offen als Schisma auf. Die Aufreguug wuchs im Volke, die Priester hörten auf, die gute Ordnung ihrer Kirchen im Auge zu behalten, sie gaben nur dem Ärger über die unter Nikon gedruckten Bücher Raum“ [1]).

Der eine schalt auf dieses, der andere auf jenes, oft auf Dinge, über die es sich nicht lohnte, ein Wort zu verlieren. Ohne Verständnis des Alten, wie des Neuen begriffen sie (nach *Philaret*) selbst nicht, was sie sprachen und was sie wollten. Die Leidenschaft, die ihren Höhe-

---

[1]) Geschichte der Kirche Rußlands II S. 129.

punkt erreicht, gestattet der Vernunft nicht, die Gegenstände im wahren Lichte aufzufassen. Aber auch abgesehen hievon war die Unwissenheit das Hauptunterscheidungszeichen der Führer des Schismas. Läßt man das Geringfügigere bei Seite und zieht nur in Betracht, was faßbar, wenn auch nicht immer in einer jenen voll bewußten Gestalt übrig bleibt, so dürften folgendes die Hauptpunkte der abweichenden Meinungen sein.

1. Man muß alle Andachten nach den vor Nikon gebrauchten Büchern halten.

2. Der Artikel des Glaubensbekenntnisses vom heiligen Geist muß lauten: Und an den heiligen Geist den wahrhaftigen (diesen Zusatz strichen die Orthodoxen) und lebenspendenden Herrn. Und weiter: Sein Reich hat kein Ende.

3. Das Alleluja muß beim Gottesdienst nicht dreimal, sondern nur zweimal wiederholt werden, indem man beifügt: Ehre sei dir, o Gott!

4. Bei kirchlichen Prozessionen muß man übereinstimmend gehen mit dem Lauf der Sonne, aber nicht gegen denselben[1]).

5. Das Kreuzzeichen muß man mit dem Zeige- und Mittelfinger machen, die beiden Naturen in Christus anzudeuten.

6. Nur achtarmige Kreuze sind zu verehren. Ebenso nur die alten Bilder, nicht ihre Kopien.

7. Den Namen des Heilandes muß man Issus aussprechen.

8. Kyrie elejson heißt: Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich über uns Sünder.

9. Es sind 7 nicht 5 Prosphoren zu gebrauchen.

10. Bei Begräbnissen muß man mit dem Weihrauch vor, nicht hinter dem Sarge gehen.

Trotzdem sie aus der orthodoxen Kirche feierlich ausgeschlossen waren, verloren die Führer des Raskol doch eine Zeit lang nicht die Hoffnung, durch die Bekehrung der „*Nikonianer*“ die alte Einigkeit der Kirche wiederherzustellen. Unaufhörlich bestürmten sie den Zaren Alexij Michailowitsch und den neuen Patriarchen Josef II mit Bitten und Beschuldigungen, doch zum „alten Glauben“ zurückzukehren und sich vor den ewigen Strafen, die sie bedrohten, zu retten, indem sie den *Staroweren* vor einem

---

[1]) Die älteren Streitigkeiten über diese Streitfrage siehe *Philaret*, Geschichte I S. 330.

neuen Gerichte Gelegenheit gäben, sich zu rechtfertigen. Da ihre Gesuche ohne Antwort blieben, erschien den Raskolniken der Staat als Gegner, gegen den sich zu wehren das Gewissen gebot. Im Jahre 1668 rief *Stenko Razin*, ein Kosaken-Altaman, an der Wolga Unruhen hervor und sagte mit den Mönchen des Klosters Solowiez dem Zaren den Gehorsam und das Gebet für den Herrscher auf. Vergeblich waren Mahnungen, Drohungen und Geldbußen, nur ein Mittel blieb noch übrig: das Kloster mit gewaffneter Hand zu stürmen. Sieben Jahre hindurch kämpfteu russische Heerführer gegen das befestigte Kloster, bis es endlich am 22. Jänner 1676 durch den Verrat des Mönches *Feoktist* (Theoktist) von Fürst *Iwan Mieschtscherinow* eingenommen wurde. Nur 14 Mönche wurden verschont, die übrigen wurden gehängt, erschossen, dem Erfrieren preisgegeben. Dem Volk erschienen sie als Märtyrer, wie der lange erfolgreiche Widerstand als ein offenbares Zeichen des göttlichen Schutzes galt.

Die Bewegung verbreitete sich bald weithin, besonders Dank den begeisterten Aufrufen Awwakums, die dieser fast bis zum letzten Tage seines Lebens durch seine Gefängniswärter aus dem unterirdischen Kerker unter das Volk sandte. Im Jahre 1661 versuchte Awwakum den Zaren selbst von der Irrtümlichkeit des „alten Glaubens" zu überzeugen. Er sandte eine Bittschrift an ihn, in der Beteuerungen und Beschwörungen mit Schimpfreden gegen den verstorbenen Zaren Alexius abwechselten. „Gott wird Richter sein", heißt es in einem solchen Schreiben, „zwischen mir und Alexij. Er leidet Peinen, der Erlöser hat mir offenbart, daß sie ihm für seinen Glauben zuteil werden". Dies war zuviel, Awwakum wurde wegen Beleidigung des Zaren Alexij mit Lazar, Epiphanius und Theodor in Pustožiersk lebendig verbrannt.

Das schreckliche Ende Awwakums und seiner Genossen vermochten die Raskolniken nicht zu entmutigen. Sie richteten durch *Dositheus*, den Igumen des Troizkischen Klosters im Gouvernement Olonez, eine erneute Bitte an den Zaren, er wolle den falschen Glauben verlassen, und sandten als ihren Boten den durch das Los dazu be-

stimmten Mönch *Sergius* nach Moskau. Sergius traf gerade zu der Zeit ein, wo die Strelitzen gegen die Regentin Sophie, die für ihre minderjährigen Brüder Peter und Iwan die Herrschaft führte, sich empört hatten. Da sich unter den Strelitzen viele Altgläubige befanden, beschlossen die Führer der Raskolniken, aus dem Aufstande für sich Nutzen zu ziehen. Der Pop *Nikita* von Susdal, später *Pustoswät* genannt, der Mönch *Sawjratia* von Wolokolamsk und der vor kurzem nach Moskau gekommene Mönch Sergius stellten sich an die Spitze der Aufrührer und sandten im Namen der Strelitzenregimenter eine Bittschrift an die jungen Zarewitsche, in der sie die Irrtümer der Nikonianer darlegten und eine öffentliche Disputation forderten. Zugleich baten sie die jungen Herrscher, sich krönen und die Feier nach den alten liturgischen Büchern vornehmen zu lassen. Man machte den Raskolniken Hoffnung, daß ihre Wünsche erfüllt würden, insgeheim aber bemühte man sich, die Strelitzen durch die Lieferung mächtiger Fässer mit Honig und Branntwein zu gewinnen. Als dies gelungen war, gestand man den Raskolniken ein Religionsgespräch zu. Am 5. Juli 1682 fand dies im Granitpalast zu Moskau zwischen Nikita Pustoswät und einigen orthodoxen Theologen in Gegenwart der Zarin Sophie, des Hofes und des Patriarchen Joachim statt. Da Nikita für unterlegen erklärt ward, fiel sein Haupt unter dem Beile des Henkers, ebenso wurde der Führer der Strelitzen *Chowanski*, ein fanatischer Anhänger des Raskol, sein Sohn und viele andere hingerichtet. Der Mönch *Sergius* wurde im Spaskij-Kloster in Jaroslaw eingesperrt, viele Raskolniken in die Verbannung geschickt, die Widerrufenden unter Polizeiaufsicht gestellt.

Die letzten Ereignisse hatten gezeigt, daß der Raskol nicht allein für die orthodoxe Kirche gefährlich war, sondern auch dem Staate Schaden bringen konnte, deshalb beschloß man, ihn mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der im Jahre 1682 vom Patriarchen Joachim berufene Kirchenrat hielt es für das beste, von jeder geistlichen Einwirkung auf die Abtrünnigen abzusehen und die weltliche Gewalt zur rücksichtslosen Verfolgung der Raskolniken aufzufordern.

Ein anderes Kapitel, das Patriarch Joachim im Jahre 1682 berief, empfahl seine Widerlegung der Bittschrift *Pustoswäts Uwiet duchownij* (geistliche Vermahnung) überall zu verbreiten.

Einige Jahre andauernder Unruhen legten der Regentin die Notwendigkeit nahe, neue Maßregeln gegen die Raskolniken zu treffen.

1. Jeder Raskolnik, der offen gegen die Kirche auftritt und so dem Volke Ärgernis gibt, bestimmte sie am 7. April 1685, wird der Tortur unterworfen. Hat er diese drei Mal überstanden, ohne zu widerrufen, so wird er lebendig verbrannt. 2. Bekehrt sich ein Raskolnik, so wird er in ein Kloster zur Prüfung gesendet. Unverheiratete bleiben daselbst auf immer, Verheiratete werden erst nach bestandener Probe gegen Gewähr entlassen, Rückfällige mit dem Tode bestraft. 3. Wer andere auffordert, sich selbst zu verbrennen[1]), wird lebendig verbrannt. 4. Wer schon getauft, wiedertauft, wird mit dem Tode bestraft. 5. Wiedergetaufte werden, wenn sie ihre Irrtümer widerrufen, ihrem Bischofe zur Besserung übergeben, Verstockte mit dem Tode bestraft. 6. Wer behauptet, er sei erst vor kurzer Zeit zum Raskol übergetreten, ohne sich recht der Tragweite seines Schrittes bewußt zu sein, wird nach Maßgabe seiner Schuld bestraft und alsdann dem Patriarchen zur Besserung überwiesen. Hierauf kann er gegen Bürgschaft der Geistlichkeit zu strenger Überwachung unterstellt werden. 7. Hat ein Angeklagter nicht vermocht, seine Unschuld nachzuweisen, oder leugnet er seine Schuld und wird dennoch der Häresie überwiesen, so erhält er die Knute und wird, auch wenn er nachher den Irrtümern entsagen sollte, deportiert. 8. Wer in seinem Hause Raskolniken verbirgt, ihnen Speise und Trank reicht, wird, wenn er bekennt, mit Knutenhieben im Verhältnis zu seiner Schuld gestraft und je nach Befund deportiert. Wer Raskolniken bei sich aufnimmt, ohne zu wissen, daß es Raskolniken sind, je nachdem er durch das glaubwürdige Zeugnis eines andern sich versichert, daß es kein Abtrünniger ist, zahlt für jeden Raskolniken 5 Rubel Strafe. Hat er es versäumt, sich die Rechtgläubigkeit des Aufgenommenen glaubwürdig bezeugen zu lassen, so zahlt er 50 Rubel für jeden Raskolnik. Hat er endlich, obwohl er ein solches Zeugnis einholte, dennoch selbst gewußt, daß der bei ihm Weilende ein Raskolnik war, es aber der Obrigkeit nicht angezeigt, so erleidet

---

[1]) Die Selbstverbrennung war bei den Raskolniken nichts Seltenes. Siehe *Leroy-Beaulieu*, Reich der Zaren. III S. 353.



er die Knutenstrafe und wird zur Deportation verurteilt. Sein Bürge zahlt 50 Rubel für die Person jedes Raskolniken. 10. Wenn die der Zugehörigkeit zum Raskol Beschuldigten leugnen und keine Beweise gegen sie zu erbringen sind, so hat man sich bei ihren Nachbarn und bei der Geistlichkeit über ihren Leumund zu erkundigen. Lauten die Nachrichten günstig, so sind sie frei zu lassen, anderenfalls ist nach dem Rechte vorzugehen. 11. Das Vermögen der Raskolniken und der unzuverlässigen Bürgen, welche deportiert werden, wird zugunsten des Staatsschatzes eingezogen, da dieser für den Unterhalt von Spionen große Aufwendungen machen muß.

Diese Strafbestimmungen führten für die Raskolniken eine Zeit harter Bedrängnis herauf, sie mußteu aber auch die „neue Kirche" und das „neue Reich" ihnen umso verhaßter machen. Die gegen sie geführten Prozesse, die mit den entsetzlichsten Mitteln der Tortur ihre Strafbarkeit feststellen sollten, steigerten den Fanatismus, anstatt ihn zu brechen, derart, daß immer häufiger Raskolniken sich selbst verbrannten. Der Haß gegen die Staatskirche und die Entfremdung gegen alles, was ihr anhing, wuchsen beständig, bis sie unter Peter I, der das Patriarchat aufhob und den hl. Synod an dessen Stelle setzte, eine revolutionäre, im Gegensatz den Reformen Peters religiösaltnationale Partei wurde[1]). Immer härtere Strafen entsprachen der wachsenden Gefährlichkeit. Ein Ukas vom Jahre 1716 bestimmte: die Raskolniken bezahlen dafür, daß sie in Stadt und Land frei leben dürfen, doppelte Abgaben. Es ist ihnen nicht gestattet, einen Beamtenposten zu bekleiden oder vor Gericht gegen Orthodoxe als Zeugen aufzutreten. Suchen sie ihre Lehre zu verbreiten, so trifft sie Todesstrafe oder wenigstens Zwangsarbeit in Sibirien. Wollen sie sich den Bart wachsen lassen[2]), so haben sie für die Erlaubnis eine besondere

---

[1]) Vgl. *Philaret*, Geschichte II S. 253.

[2]) Es bildete sich ein neues Dogma, sagt *Philaret* II 156, den Bart nicht zu scheren, denn dadurch würde das Bild Gottes im Menschen verunglimpft. Der Prälat *Demetrius* von Rostow erfuhr, daß in seiner Herde sich mehrere fanden, die an dem Heil ihrer Seele zweifelten, weil ihnen auf Befehl des Zaren der Bart abge-

Abgabe zu zahlen. Wenn sie ihre Ehen nicht vor den orthodoxen Popen schließen, zahlen sie hierfür eine besondere Abgabe. Ihre Popen dürfen keine Andachten halten. Wollten Mönche oder Nonnen ihnen beitreten, so werden diese in orthodoxen Klöstern ins Gefängnis gesetzt. Alle haben besondere Abzeichen zu tragen, die sie als Raskolniken kennzeichnen, ihre Kinder werden in die orthodoxe Kirche zur Taufe getragen und in die Register als orthodox eingetragen. Alle Raskolniken, welche nicht zur Andacht in die orthodoxe Kirche kommen, sind von den Popen anzuzeigen, ebenso alle, welche die Osterbeichte versäumen[1]).

Wenngleich diese Gesetze von Zeit zu Zeit minder streng ausgeführt wurden, wie z. B. unter Katharina II, Peter II, Anna I und Elisabeth, blieb das Schicksal der Raskolniken doch bis zum Toleranzedikte des Jahres 1905 ein trauriges.

II. Die Popowzen

1. Die Spaltung des Raskol

So lange die Raskolniken mit den Anhängern Nikons zu kämpfen hatten, waren sie unter einander einig; sobald sie aber daran gingen, eine eigene Kirche zu bilden, entstanden unter ihnen selbst Meinungsverschiedenheiten. „Die Willkür“, sagt *Philaret*, „verfiel in leere Äußerlichkeiten, für die ihr selbst das rechte Verständnis abging, in deren tieferen Sinn sie einzudringen nicht vermochte und bei deren Beurteilung sie den zufälligen Eindrücken des Gefühls folgte, so daß der eine das tadelte, was der andere lobte, und umgekehrt. Überdies mußte bei der Vielseitigkeit der Gegenstände, die der Kultus darbietet, auch das sehr verschiedenartig ausfallen, was dieser oder jener besonders bevorzugte, sich zum Gegenstand seiner besonderen Hochachtung erkor“.

---

schnitten war und sie nun fürchteten, des Bildes Gottes verlustig gegangen zu sein. Der Bischof verfaßte eine Schrift „über das Bild und Gleichnis Gottes im Menschen“, die Peter I nach Möglichkeit verbreiten ließ.

[1]) Vgl. *Skworzow,* Zakony o raskolnikach i sektantach. Moskau 1903.

Noch zu Lebzeiten Awwakums traten zwei Fragen in den Vordergrund: Wie soll man sich den Anhängern Nikons gegenüber verhalten und was von dem Prophetentum und seiner Notwendigkeit urteilen? Die erste Frage löste Awwakum selbst dahin, daß man alle Beziehungen zu jenen abbrechen müsse, sie nicht bei sich aufnehmen, ja selbst nicht mit ihnen beten dürfe. Für die Lösung der zweiten Frage war die Lehre der Raskolniken über den Antichrist von großer Bedeutung. Die Furcht vor dem Weltende, welche Europa um das Jahr 1000 in Unruhe versetzte und später teilweise wieder im Jahre 1492, am Ende des 7. Jahrtausends seit der Erschaffung der Welt (nach griechischer Zählung), verschwand in Rußland nie gänzlich. Das russische Volk war überzeugt, daß sich der Antichrist im Westen, in der römischen Kirche offenbaren werde. Im Jahre 1648 erschien in Moskau ein Buch: *Kniga o wiere* (Buch vom Glauben). Der Autor suchte zu beweisen, daß der Antichrist in kurzem kommen werde und der zur Zeit regierende Papst Innozenz X sein Vorläufer sei. Als Anzeichen der Herrschaft des Antichrist auf Erden wurde auch die Union von Břešč im Jahre 1595 bezeichnet. Indem Nikon die Kirchenbücher verbesserte, ging er nach der Auffassung der Raskolniken in das Reich des Antichrist, also zur Partei der römischen Kirche über. Ja der Antichrist war selbst schon gekommen, Awwakum hatte ihn gesehen. In der Staatskirche hatte sein Reich begonnen, somit war es mit ihrer Orthodoxie aus. Nun war kein wahrer Glaube mehr auf Erden, keine wahre Kirche, kein rechtmäßiges Priestertum, keine Sakramente. Als wahre Priester dürfen nur die gelten, welche bis zum Jahre 1666, bis zum Augenblicke der Bücherverbesserung geweiht waren, die später Geweihten sind keine Priester mehr, ja man darf nicht einmal den von ihnen abgehaltenen Andachten beiwohnen. In der Zeit, während welcher die vor dem Jahre 1666 geweihten Priester ausstarben, trat immer deutlicher ein Zwiespalt der Ansichten unter den Raskolniken hervor, ob und inwieweit man noch weiter die Popen als Diener der Religion ansehen dürfe. Die einen glaubten die Weihen als

gültig ansehen zu dürfen, wenn die Popen sich dem Raskol anschlossen, und nahmen solche als ihre Hirten an. Die anderen waren konsequenter und bestritten, da es in der Staatskirche kein gültiges Priestertum mehr gab, auch den zum Raskol übertretenden Popen die geistliche Würde und richteten sich ohne Popen ein. So zerfiel der Raskol bald in die zwei Hauptgruppen der *Popowzen* und der *Bespopowzen* (Priesterlosen)[1]).

2. Die Popowzen.

Je nach der lokalen Tradition oder je nach dem, was dieser oder jener bevorzugte, zerfielen die Popowzen nach und nach in verschiedene Lehrgemeinschaften, *Ssoglassije* oder *Tolki* genannt. Die erste solche Gemeinde, die erwähnt wird[2]), war die des Popen *Kosmas*, der sich im Jahre 1687 am Flusse Rewna mit 20 Genossen niederließ und die nach Nikons Büchern Getauften wiedertaufte, während er andere Bekehrte durch die Salbung in die Sekte aufnahm. Ihm geistesverwandt war der Pope *Stephan* aus Bjelew, der mit seinem Sohne Dimitrij in dem Dorfe Mikowka im Gubernium Nižnij Nowgorod eine Sekte gründete. Er erklärte das Osterbrot und das an Epiphanie geweihte Wasser für gleichwertig mit der Eucharistie. Seine Nachfolger wurden unter dem Sektennamen *Steffanowtschina* begriffen[3]).

Zur Zeit, wo sich die *Popowtschina* von der *Bespopowtschina* trennten, entstand die Sekte *Awwakums* (*Habakuk*). Awwakum hatte von sich selbst eine so hohe Meinung, daß er ein Buch, welches er herausgab, das ewige Evangelium nannte und behauptete, nicht er, sondern der Finger Gottes habe es geschrieben. Zwar ist dies Buch nicht erhalten, doch sind seine Lehren noch aus den

---

[1]) Vgl. *Sacharow,* Literatura istowyj i obličenia raskola. Tambor 1877 Petersburg 1990 1892. (8 Bände) und *Plotnikow,* Istorija russkago raskola Petersburg 1905; *Smirnow,* Istorija russkago raskola Petersburg 1895.

[2]) *Strahl,* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Halle 1827. I S. 297.

[3]) *Philaret,* Geschichte. II S. 155.

Briefen Awwakums festzustellen. Von der hl. Dreifaltigkeit lehrte er, daß sie dreiwesentlich sei, sich in drei gleiche Naturen und die Quelle der Gottheit sich in drei Arme teile. Nicht das göttliche Wesen selbst, sondern die Kraft der „Gottheit“, die „unaussprechliche Vorsehung“, die „vollkommene Gnade“ ist herabgestiegen. Nach dem Tode Christi am Kreuze ging seine Seele in den Himmel zu seinem Vater. Dort sitzt Christus mit der hl. Dreifaltigkeit auf dem Throne als besonderer Gott regierend. Sein Leib aber stieg nach der Auferstehung in die Unterwelt hinab. Die Seele, wie auch die Engel, sind etwas Leibliches. Endlich ist es erlaubt, ja Gott wohlgefällig, selbst in den Flammen den Tod zu suchen[1]). Wer diese Lehren nicht annehmen wollte, wurde von Awwakum aus seiner Gemeinschaft der „wahrhaft christlichen“ ausgeschlossen. Einer von denen, die Awwakums Briefe als vollkommen und heller leuchtend als die Sonne bezeichneten, war der obengenannte Lazar. Die Sekte der Habakukianer wurde später nach *Onuphriew* die der Onuphrianer (*Onufriewschtschina*) genannt. Es war die einzige Sekte der Raskolniken, die im Glauben wesentlich von der orthodoxen Kirche abwich. Sie fand nur wenige Anhänger und schloß sich nach dem Tode ihres Meisters 1717 wieder enger an die anderen Raskolnikengemeinden an.

Awwakums Schüler, der Diakon *Theodor*, verwarf die Lehre seines Meisters, indem er die Begriffe Person und Wesen verwechselnd, sagte: Untrennbar und unteilbar ist jede Person von der anderen.

Während die genannten Sekten nur kurze Selbständigkeit bewahrten, erhielten sich andere Raskolnikengemeinden bis zur Gegenwart. Der Mönch *Jow*, dem noch der Patriarch Philaret die Tonsur erteilt, gründete 1667 an der Tschina, einem Nebenflusse des Don, eine Einsiedelei (Skit) und baute die erste raskolnische Kirche. Die Regierung ließ die Kirche zerstören und die Gemeinde zerfiel. Ein Teil derselben schloß sich an den Popen *Dositheus* an, der die Sekte der *Dositejewschtschina* (Dositheaner) gründete.

---

[1]) *Philaret*, Geschichte. II S. 153. Vgl. *Plotnikow* S. 61 62.

Er lehrte, daß in Gott nur eine Person sei, auch sei es genug, nur einmal in zehn Jahren, ja einzig am Ende des Lebens bei dem Ältesten der Gemeinde zu beichten. — Andere kleine Gemeinden verdienen kaum Erwähnung.

Die ersten Führer des Raskol hatten nur den nächsten Bedürfnissen Rechnung getragen. Eine festere Organisation suchte zuerst der Jeromonach *Fiedosij* (Theodosius) zu schaffen. Er legte ein altgläubiges Kloster auf der polnischen Insel Wjetka im Flusse Soža, einem linken Nebenflusse des Dniepr, im jetzigen Gubernium von Mohilew, an, die im Besitze des polnischen Edelmannes von Chalezki war. Da die neue Gemeinde dank der in Polen herrschenden Freiheit bald zunahm, konnte Feodosij, der um 1700 aus Rylsk im Gubernium Karsk hierher gekommen war, bald nicht mehr allein den Bedürfnissen seiner Herde genügen. Er berief zwei Popen *Alexander* und *Gregor*, die zwar nach den Nikonischen Büchern geweiht, aber von der Orthodoxie zum Raskol abgefallen waren; in kurzem gesellten sich andere Popen bei, welche gleichfalls altgläubig geworden waren. Wie sonst die Gläubigen, so wurden auch diese bei ihrem Übertritt noch einmal getauft. Doch bald entstand das Bedenken, ob nicht ein Pope, der wiedergetauft werde, durch das Untertauchen im Wasser die Priesterweihe verliere. Man beschloß also, in Zukunft die „bekehrten" Popen nur um den Taufstein herumzuführen und sie dann zu salben. In der Folge unterließ man selbst diese Zeremonie und begnügte sich damit, daß die Popen sich von der Orthodoxie lossagten. Die Zahl der bekehrten Nikonschen Popen war indes nicht ausreichend. Um dem Mangel abzuhelfen, befreiten sie den durch Betrug im Jahre 1725 in Jassy zum Bischof geweihten Mönch *Epiphanius Jakowlow* bei dem Transport nach Sibirien und brachten ihn 1733 nach *Wjetka.* Leider ward Jakowlow bereits im Jahre 1735 wieder eingefangen und starb in Kiew, nachdem er dem Raskol entsagt. So beschloß man denn in Wjetka, auch gewöhnlichen Gläubigen gewisse religiöse Funktionen, insbesondere die Salbung und die Spendung der heiligen Kommunion, anzuvertrauen. Ehen mußten, wenn sie auch

erlaubterweise in Privathäusern geschlossen wurden, durch einen Popen eingesegnet werden.

Diejenigen unter den Raskolniken, welche das von Feodosij zuerst empfohlene Auskunftsmittel annahmen, erkannten Wjétka als Metropole und ließen ihre Popen oder Gemeindevorsteher durch die geistliche Oberleitung von Wjetka bestätigen. Da die dortige Gemeinde in ihren Anschauungen über das Verhältnis der Altgläubigen zu den Anhängern der Staatskirche sehr weitherzig war, wuchs die Zahl ihrer Anhänger mehr und mehr. Dies zog die Aufmerksamkeit der russischen Regierung auf die Bewegung und Kaiserin Anna empfahl im Jahre 1733 den Bewohnern von Wjetka, nach Rußland zurückzukehren, indem sie ihnen volle Amnestie versprach. Da die Altgläubigen die Gnade der Zarin verschmähten, sandte sie im Jahre 1735 ein Heer unter der Führung Jakob Sytins gegen sie. Die blühende Niederlassung wurde dem Erdboden gleich gemacht und 40.000 Altgläubige wurden nach Rußland geschleppt, wo sie ein trauriges Los erwartete.

Indes bereits zwei Jahre nach dieser Heimsuchung hatte sich Wjetka wieder erholt. Eine große Zahl von Kapellen erhob sich, zu denen im Jahre 1758 durch den Mönch *Warlaam* eine herrliche Kirche kam, an der viele von der Staatskirche abgefallene Popen Stellung fanden. Selbst ein gewaltiges Kloster wurde gebaut, das sich mit 1290 Mönchen bevölkerte und unermeßliche Reichtümer besaß, zu denen die Raskolniken von ganz Rußland beigesteuert. Von allen Seiten zogen die Sektierer nach Wjetka, weggelaufene Bauern, Deserteure und Verbrecher verstärkten die Niederlassung. Wiederum brach ein Sturm über dieselbe herein. Elisabeth befahl den Einwohnern von Wjetka im Jahre 1660, nach Rußland zurückzukehren. Umsonst sicherte sie ihnen Straflosigkeit zu. Als wiederholte Mahnungen Pauls III und Katharinas II ohne Wirkung blieben, sandte diese im Jahre 1764 den General Maslow mit einem Heere gegen die Stadt. Wjetka wurde zum zweiten Mal zerstört und 20.000 *Staroweren* traten die Reise nach Sibirien an.

Der Fall von Wjetka war für eine andere Nieder-

lassung die Gelegenheit, an die Spitze der Raskolniken zu treten. In *Starodub*, im heutigen Gubernium Tschernichow, bestand seit langem eine Gemeinde von Altgläubigen. Um 1700 hatten sich ihr bereits 17 Ortschaften angeschlossen. Da sie den Russen im Kampfe mit Maseppa große Dienste leisteten, stattete Peter d. Gr. sie mit Landbesitz aus und befreite sie von Abgaben. Die Staroduber hatten indes keine Geistlichen und keine Kirche. Zudem waren sie von Wjetka 80 Werst (85,25 Kilom.) entfernt, darum hielten sie Hausandachten, verwilderten und galten in der ganzen Umgegend als Barbaren, hinterlistig, erbarmungslos. Die erste Zerstörung Wjetkas war für sie der Beginn ihres moralischen Tiefstandes geworden. Im Jahre 1740 kam der Pope *Patrykij* zu ihnen, der eine gewisse Bildung besaß und der sich durch Energie auszeichnete. So gelang es ihm, mit Glück den Mißständen in der Gemeinde entgegenzutreten. Leider war er aber derart herrschsüchtig, daß er nicht dulden wollte, daß ein anderer Pope außer ihm Einfluß auf die Gläubigen gewann, deshalb empfahl er, da er selbst nicht allen geistlichen Bedürfnissen zu genügen vermochte, einigen Laien, die er selbst auswählte, in seinem Namen gewisse Funktionen auszuüben[1]). Nach dem Tode Patrykijs im Jahre 1764 trat an die Spitze der Gemeinde der Bürgermeister der Stadt Alekij *Chruschtschew*. Um die Bedeutung Starodubs zu heben, übertrug er mit ungeheuren Kosten die Kirche aus dem soeben zerstörten Wjetka in die seiner Leitung unterstellte Stadt und ließ sie am 18. Dezember 1765 feierlich einweihen. Sieben Popen nahmen an der Feier teil, unter ihnen Michael

---

[1]) Im Jahre 1745 kam der Jerodiakon *Ambrosius* unter dem Namen *Amphinogen* nach Starodub und gab sich als Bischof aus. Patrikij entfernte ihn und Ambrosius begab sich in die Walachei, aus der er nach Entdeckung seines Betruges fliehen mußte, Soldat ward und als General in polnischen Diensten starb. Auch ein anderer Betrüger, *Anfim*, der als Archimandrit in seiner Einsiedelei am Sož sich zu der Stunde die bischöflichen Gewänder anlegte, in der Amphinogen in der Walachei die Weiheformel über ihn sprach, ward bald erkannt. Ihre Anhänger, die *Afenogenowschtschina* und die *Anfinowtschina* erhielten sich nur kurze Zeit.

der Kalmucke. Seiner Energie gelang es, im Verein mit Chruschtschew Starodul zum Mittelpunkte aller Popowzengemeinden zu machen. Bald erhoben sich in der Stadt vier große männliche und weibliche Klöster, während in der nächsten Umgegend 17 Kirchen und 19 Kapellen gebaut wurden. Von allen Seiten strömten die Altgläubigen herbei und legten ihre Gaben nieder. Leider führte der Reichtum der Klöster, als Michael starb, den Verfall der Sitten herbei. Auch die Gemeinde spaltete sich, da seine kraftvolle Person sie nicht mehr zusammenhielt.

Ein Pope *Basilius* wies auf die Praxis der alten Kirche hin, in den Schoß derselben zurückkehrende Häretiker und Schismatiker zu salben, und erklärte die einfachen Priester für berechtigt, den Chrisam zu bereiten. In den *Sloboden* (Dörfern) von Starodub aber erhoben sich der Mönch *Nikodemus* und der Pope Michael Kalmyk gegen diese Erfindung und tadelten sie in einem Rundschreiben an die Schismatiker vom Rogož'schen Friedhofe. Basilius sagte sich von ihnen los, wenn sie kein Chrisam von ihm holen wollten. Zuletzt beschloß man, die Angelegenheit gemeinsam zu beraten. Im Jahre 1779 kamen die Abgeordneten beider Parteien in Moskau zusammen. Zuerst wurde die Frage erörtert, ob es den alten Regeln entsprechend gewesen sei, daß Stephan und Kosmus in Wjetka die nach den neuen Büchern Getauften abermals tauften, die Getrauten wiederum trauten, den Priestern ohne nochmalige Salbung und den Umgang um das Taufbecken die höhere Weihe erteilt hätten. Der Bevollmächtigte vom Rogož'schen Friedhof erklärte diese Handlungen für ungesetzlich. Man beschloß, in Zukunft die Dinge nicht darnach zu beurteilen, wie die Vorfahren in ähnlichen Fällen zu Werke gegangen, da diese nicht immer unter sich einig gewesen, sondern nach der hl. Schrift. Anfangs waren die Raskolniken vom Rogož'schen Friedhof mit dieser Entscheidung einverstanden, bald aber erkannten sie, daß damit ihre neue Erfindung verworfen war. Im Jahre 1780 endlich trennten sich die *Rogožer* von den Slobodanern und bildeten die Sekte der *Peremasanzen*, auch *Jorschenzen* genannt, im Gegensatz zu den *Kalmukowzen*.

Eine andere aus Starodub hervorgegangene Sekte waren die *Tschernobolzen*. Im Jahre 1775 trennten sich die Bauern *Hilarion, Paul Grigorjew* und *Nicephor Ilarianow* von den dortigen Raskolniken unter dem Vorwande, daß sie wegen der nahen Nachbarschaft mit den Kleinrussen und den Moskowitern ihr Seelenheil nicht wirken könnten. Sie zogen nach Tschernobol nördlich von Kiew und bauten dort ein Kloster und eine Kirche. Sie stellten fest, man dürfe nicht anders schwören als: wahrlich, wahrlich, nein, nein. Da es eine große Sünde sei, sich den Bart zu scheren, dürfe man nicht Soldat werden. Endlich dürfe man keinen Paß gebrauchen, da er das Siegel des Antichrist trage. Das Ende der Welt stehe bevor, man müsse demselben entgegenharren.

Eine andere Untersekte, die aus Starodub hervorging, waren die *Susslowzen*. Einige Kaufleute aus Kolomma und Orel, unter denen sich besonders *Theodor Susslow* auszeichnete, trennten sich von *Starodub*, weil sie die dort von kleinrussischen Bischöfen — wo die Taufe durch Begießen üblich sei — geweihten Popen nicht als rechtmäßige Priester anerkennen wollten. Sie beschlossen, nur solche Popen anzuerkennen, die durch Handauflegung geweiht wären und ihre Sukzession bis zu den moskwitischen Patriarchen nachweisen könnten.

Wir haben soeben bereits die Moskauer Raskolnikengemeinde auf dem sogenannten *Rogož'*schen Friedhof erwähnt. Während die Pest im Jahre 1772 wütete, kamen einige Mitglieder der Raskolniken-Gemeinde aus Starodub nach Moskau und gründeten im Verein mit zahlreichen Altgläubigen nach dem Vorbilde der Bespopowzen in dem *Rogož* genannten Teil der Stadt (Mattenvorstadt) ein männliches und ein weibliches Kloster, deren Insassen den von der Pest Befallenen ihren Beistand widmeten und die Toten in der Umgebung der Klöster begruben. Da die reichen Moskauer Kaufleute freigebig Spenden gaben, wuchs die Zahl der Mönche und der Nonnen mehr und mehr und es entstanden, von diesen abhängig, andere Anstalten, ja eine große Rogož-Gemeinde von Altgläubigen. Leider fehlte es dieser an einer geeigneten Leitung, des-

halb genoß sie nicht das gleiche Ansehen wie die Gemeinde von Starodub, ja stand sogar, so lange Michael der Kalmücke, lebte, in gänzlichem Abhängigkeitsverhältnis von dieser. Die Vereinigung fand im Jahre 1780, wie geschildert, ihr Ende. Von diesem Zeitpunkte an verlor Starodub seine Bedeutung, desto mehr hob sich das Ansehen der Rogož'schen Gemeinde, die nunmehr bis zur Regierung Nikolaus I über die Gemeinden von Kierženiez, Saratow, Perm, Tobolsk, die Gemeinden am Don und am Irgis ihre Oberhoheit ausdehnte. Erst ein Ukas Nikolaus I aus dem Jahre 1832 über die Überläufer-Popen, d. i. die Popen, welche die Staatskirche verließen, sich dem Raskol' anzuschließen, versetzte der Gemeinde von Rogož ebenso wie den anderen den Todesstoß. Man mußte die Sakramente insgeheim spenden, den Gottesdienst bei Nacht abhalten und nur ganz zuverlässige Gläubige zulassen, ohne daß man die Lücken, welche der Tod riß, durch neue Popen auszufüllen vermochte. So übertrug man denn die niederen Kirchendienste Laien, die man Kantoren nannte. Noch heutzutage stehen an der Spitze mancher Popowzengemeinden sogenannte Kantoren.

3. Die Jedinoweren

Unter den Staroweren fanden sich neben vielen Ungebildeten auch manche, welche die aus dem Mangel einer maßgeblichen Autorität und aus der Spaltung sich ergebenden Gefahren für ihre Gemeinde wohl erkannten. Insbesondere hielten diese die Popen-Überläufer für einen zweilfelhaften Gewinn. Auf einer von Popowzen und Bespopowzen im Jahre 1765 in Moskau abgehaltenen Versammlung beschloß man, sich zu bemühen, daß ein aus ihrer Mitte gewählter Kandidat sich zum Bischof weihen lasse, damit so für immer dem Mangel an Nachwuchs von Geistlichen abgeholfen werden könne. Sie sandten Popen an verschiedene in Rußland wohnende griechische Bischöfe, nach Konstantinopel, nach Jerusalem, auf den Berg Athos, mit der Bitte, einen von ihnen nach den alten Büchern zum Bischof zu weihen. Der Patriarch von Konstantinopel glaubte indes auf die russische Regierung, die ihm durch

Geldspenden häufige Beweise ihrer Freundschaft gab, Rücksicht nehmen zu müssen und verbot, einem der Präsentierten die Bischofsweihe zu erteilen. Endlich erbarmte sich der Statthalter von Südrußland Graf *Rumianzew* der Raskolniken und schlug ihnen vor, Katharina II um die Zustimmung zur Erfüllung ihres Wunsches anzuflehen. 1500 Personen unterschrieben eine Bittschrift, welche der Mönch Nikodemus als Vertreter der Gemeinde von Starodub der Zarin im Jahre 1783 vorlegte. Die Popowzen baten nun die Zarin um die Bestellung eines großrussischen Bischofes für sie, der unmittelbar dem hl. Synod unterstellt sein und die von ihren Gemeinden benötigten Popen weihen sollte. Wenngleich der hl. Synod die Bitte in dieser Form nicht genehmigte, ließ er sich doch auf Verhandlungen mit Nikodemus ein. Leider unterbrach dessen Tod dieselben, doch lag es Katharina am Herzen, die günstige Gelegenheit, die Raskolniken mit der Staatskirche zu vereinigen, zu benützen, als daß sie die Sache im Sande verlaufen ließ. Im Jahre 1789 empfahl sie dem Erzbischof von Tauris, einige Popen zu bestimmen, welche die kirchlichen Andachten nach den alten Büchern für die Altgläubigen der Gubernien *Tschernikow* und *Nowogrod* abhielten. Der Vorschlag fand indes bei den Staroweren nur in beschränktem Maße Billigung. Im Jahre 1800 richteten einige Popowzen aus eigenem Antriebe an den Metropoliten von Moskau Plato die Bitte, ihnen Popen der Staatskirche zu geben, wofern diese nur den Gottesdienst nach den alten Büchern halten wollten, und vorausgesetzt, daß ihre Amtshandlung staatliche Geltung haben, sowie die über die Altgläubigen verhängte Exkommunikation aufgehoben würde. Kaiser Paul hieß die Bedingungen gut und erließ am 27. Oktober 1800 einen Ukas, in dem er die Forderung der Altgläubigen, ihre Andachten nach den Vornikonischen Formen abgehalten zu sehen, für frei von jedem Verdachte der Häresie erklärte und den Staroweren, welche unter den obengenannten Bedingungen Popen der Staatskirche als ihre Hirten annahmen, den Namen *Jedinowierzen*, d. i. mit der rechtgläubigen Kirche vereinigte, verlieh. (Sie selbst nennen sich *Blagoslowennyje*, Gesegnete.) Als Zar Niko-

laus I im Jahre 1854 die Staroweren wieder zu verfolgen begann, traten viele der letzteren den Jedinowierzen bei. Im Jahre 1854 schloß sich ein Teil der Bewohner des Preoboženskij-Kirchhofes den Jedinowierzen an, zwei Jahre später die übrigen Niederlassungen. Bald folgte die Raskolnikengemeinde am Irgis und andere. Die Jedinowierzen üben die alten Riten nicht in Auflehnung gegen die Staatskirche sondern unter ihrer Aufsicht aus, trotzdem zeigen sie in kritischen Augenhlicken mehr Sympathien für die Raskolniken als für die orthodoxe Kirche.

4. Die Errichtung einer raskolnikischen Hierarchie[1])

Dreizehn Jahre nachdem die Betrüger Ambrosius und Anthemius aufgetreten, im Jahre 1765 vereinigten sich beide Spaltungen der Raskolniken, die Popowtschina und die Bespopowtschina, um eine eigene Ordnung der Bischofsweihe einzuführen. Man beriet hin und her, bis endlich der Vorschlag gemacht wurde, die Weihe durch die Hand des längst verstorbenen hl. Jonas zu erteilen. Doch, so warfen andere ein, wenn auch die Hand des verstorbenen Bischofs dem Erwählten zur Weihe auf das Haupt gelegt wird, sein Mund bleibt stumm und wir erfahren nicht, ob unser Vorgehen von ihm gebilligt wird. Wer ferner soll an seiner Stelle bei der Handauflegung die Gebete lesen? Noch sieben Male bis zum Jahre 1783 suchten die Raskolniken einen Bischof für sich zu gewinnen, zuletzt durch ein vergebliches Bittgesuch an den hl. Synod. Sie sollten auf andere Weise zum Ziel ihrer Wünsche gelangen. Infolge der harten Verfolgungen, welche die Raskolniken in Rußland zu erdulden hatten, waren viele nach Polen, Rumänien und in die Türkei ausgewandert. Am Ende des 17. Jahrhunderts hatte eine größere Anzahl altgläubiger Familien in der Bukowina eine Zuflucht gefunden und sich in Bialokryniza, Klimutzy, Sokolnizy und Michorda angesiedelt. Sie hatten ihre Sprache und Gewohnheiten bewahrt und nannten sich *Lipowanen* (*Lipowanowzy*). Sie ge-

[1]) *Subbotin,* Istorija bielokrinizkoj hierarchij. Moskwa 1874.



wannen sich durch Arbeitsamkeit und Sittlichkeit allgemeine Achtung. Als die Bukowina 1775 unter die Herrschaft Österreichs kam, baten die Lipowanen Kaiser Josef II, ihnen einen eigenen Bischof zu gewähren. Der Kaiser genehmigte ihre Bitte unter der Bedingung, daß sie für dessen Unterhalt 12.000 Gulden niederlegten. Das Geld war in kurzem beisammen, aber nicht ébenso leicht war es, einen Bischof zu finden. Erst fast ein Jahrhundert später, am 25. Oktober 1846 nahm ein Bischof aus Bosnien, Ambrosius, den Bischofssitz von Bialokryniza ein. Als ob er fühlte, daß die Tage seiner Regierung eng begrenzt waren, bemühte er sich, die altgläubige Kirche zu organisieren. Er teilte sie in verschiedene Diözesen ein und weihte für diese als Bischöfe Cyrillus zum Erzbischof des Landes an der oberen Donau, Antonius zum Titularbischof von Wlodzimierz und ganz Rußland, Sophronius zum Bischof von Simbirsk. Zar Nikolaus I sah in dieser Organisation einen Eingriff Österreichs in die inneren Angelegenheiten Rußlands und forderte die Aufhebung des Klosters von Bialokryniza, andernfalls mit Krieg drohend. Die österreichische Regierung war dem russischen Kaiser für die Niederwerfung des ungarischen Aufstandes zur Dankbarkeit verpflichtet und sandte Ambrosius deshalb nach Steiermark in die Verbannung. Doch die Verwaisung Bialokrynizas sollte nicht lange dauern. Österreich erhielt eine Verfassung und Bialokryniza ein neues Oberhaupt. Erzbischof Cyrill ward als Oberhaupt der Staroweren anerkannt, ja empfing von Kaiser Franz Joseph 1852 persönlich die Versicherung, „daß er sein Amt ruhig weiterführen könne“. War Ambrosius nur von den Altgläubigen der Donauländer anerkannt, so Cyrill auch von den übrigen russischen Altgläubigen, obwohl Rußland, so viel es vermochte, die Beziehungen seiner Untertanen zu ihm erschwerte.

Im Jahre 1862 wurde den Popowzen vom Rogož'schen Friedhof gestattet, Cyrill nach Rußland kommen zu lassen. Im Februar des folgenden Jahres berief diese „ein großes Konzil“ nach Moskau. Hier ernannte er einen Vikar, da er selbst nach Bialokryniza zurückzukehren gezwungen ward. Bald darauf entstanden neue Diözesen in Saratow, Perm,

Kasan, Kolomna, Balta, im Kaukasus und an anderen Orten. Damit war die Möglichkeit einer Spaltung geschaffen.

Ein altgläubiger Mönch, *Ilarion Kabanow*, in der Literatur unter dem Namen *Xenos* bekannt, aus dem Gubernium Tschernichow, fand bei seiner Prüfung der alten Bücher, daß die Staroweren Unrecht hatten, wenn sie die vierarmigen Kreuze verwarfen und sich gegen die bei den Prawoslawnen übliche Aussprache und Schreibweise des Namens unseres Erlösers erklärten. Im Jahre 1862 verkündete er das Resultat seiner Forschungen unter dem Titel Rundschreiben (*Okružnik*) der heil. katholischen Kirche und forderte auf dem Konzil alle Popowzen, in erster Linie die Suffragane des Erzbischofs von Bialokryniza auf, demselben ihre Zustimmung zu erteilen. Auf den ersten Blick schien das Rundschreiben nur gegen die Bespopowzen und gegen jene Revolutionäre und Atheisten in London gerichtet, welche sich damals bemühten, die Popowzen zu sich hinüberzuziehen. Durch die dreimal ausgesprochene Exkommunikation jener Feinde des Zarenreiches als „Werkzeuge des Satans und Höllenhunde“, sowie durch andere Gründe bewogen, unterschrieben die Moskauer Suffragane Onufrius und Antonius mit vielen Popen am 24. Februar 1862 das Rundschreiben. Bald freilich erkannten sie, daß es in Wahrheit gegen sie selbst, nicht, wie man ihnen gleichfalls eingeredet, gegen die Bespopowzen gerichtet war: „Die Staatskirche bildet eines mit uns, so daß beide Kirchen neben einander in Eintracht und christlicher Brüderlichkeit bestehen können“. Dies war eine gewisse Verleugnung des alten Glaubens, eine Aufgabe desselben und eine Vereinigung mit der Kirche der Jednoweren. Viele widerriefen ihre Unterschrift, besonders die Bischöfe. Ein heftiger Kampf erhob sich zwischen den Parteien der Anhänger des Rundschreibens, der *Okružniken*, und der Gegner desselben, der *Protiwokružniken*, der noch heute andauert. So sind die Popowzen in drei Gruppen gespalten: die, welche die Hierarchie von Bialokrynica nicht anerkennen, die Anhänger des Rundschreibens und die Gegner desselben. Die Streitigkeiten haben den Popowzen großen Schaden gebracht und den Bespopowzen zahlreiche An-

hänger zugeführt, so daß diese zur Zeit die stärkste Sekte ist.

Seit dem Jahre 1881[1]) nahm die Regierung den altgläubigen Bischöfen gegenüber eine freundlichere Stellung ein. Der hl. Synod suchte sie mit allen Mitteln zur Vereinigung mit der Staatskirche zu bewegen. Im Jahre 1886 hob er die im Jahre 1667 über die Raskolniken verhängte Exkommunikation feierlich auf und erklärte, daß die orthodoxe Kirche die alten Riten nie verworfen und sie nur deshalb zurückgewiesen habe, weil man sie zur Spaltung der Kirche mißbrauchte. Infolge des Toleranzediktes vom 17. April 1905 und vom 17. Oktober 1906 haben die Staroweren wenigstens im Prinzip vollkommene Freiheit erlangt. Eine Neigung, zur Staatskirche zurückzukehren, ist nicht wahrnehmbar.

Fortsetzung folgt.

---

[1]) Vgl. *Tschernolieskij*, Istoria, smysl i snatschenie nowago sakonu o wieroterpimosti: Praw. Putewoditel 1906 I S. 455 ff.

Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche

(Zur Chronologie im Leben Descartes')

Von **Karl Six** S. J.—Innsbruck

In einem voraufgehenden Artikel dieser Zeitschrift haben wir aus dem Thema „Descartes und die Jesuiten seiner Zeit“ bereits jenes Kapitel herausgegriffen, das vom literarisch-philosophischen Standpunkt aus betrachtet, am meisten interessieren konnte. Es handelte sich um eine Streitfrage, welche zwischen Descartes und dem Jesuitenpater *Pierre Bourdin* über die Berechtigung des allgemeinen methodischen Zweifels in den Jahren 1641—1643 nicht ohne Heftigkeit erörtert wurde[1]).

In der Einleitung zu dieser Studie haben wir auch darauf hingewiesen, daß für ein eindringendes Verständnis Descartes' und seiner Entwicklung die Beziehungen des Philosophen zu den Lehrern seiner Jugend, den Patres der Gesellschaft Jesu, neuerdings untersucht und eingehend dargestellt werden müßten.

Als Eingang und historische Grundlage einer solchen Bearbeitung möchten wir an dieser Stelle einen Beitrag zur Chronologie im Leben Descartes' liefern, indem wir die Zeit seines Aufenthaltes im Jesuitenkolleg von La Flèche näher zu bestimmen versuchen. Diese an sich untergeordnete Frage gewinnt an Bedeutung durch die einfache

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie 1914, S. 161—182.

Erwägung, daß es nur durch genaue Datierung der Kollegsjahre Descartes' möglich wird, die nähere Umgebung und die Lehrer des Philosophen sowie den Ausgangspunkt mancher seiner späteren Beziehungen kennen zu lernen.

Sorgfältige Nachforschungen haben es uns ermöglicht, auf Grund eines bisher größtenteils unbenützten handschriftlichen Materials die herkömmlichen Nachrichten über Descartes' Aufenthalt im Jesuitenkolleg von La Flèche zu ergänzen und richtig zu stellen[1]).

* * *

Kaum waren die französischen Jesuiten von ihrer Verbannung aus dem Königreich am Ende des 16. Jahrhunderts zurückgekehrt[2]), als sie in La Flèche, einem Städtchen der Provinz Anjou, dank der Freigebigkeit Heinrich IV, eine Schule für die Söhne des französischen Adels eröffneten. Die ersten Schüler, Auswärtige und Konviktoren, wurden mit Beginn des Jahres 1604 aufgenommen[3]).

Wenige Monate später, um Ostern desselben Jahres, soll der kleine René Descartes, damals kaum achtjährig, in die neugegründete Anstalt eingetreten sein. So berichtet uns *Adrien Baillet*, der erste bedeutende Biograph des Philosophen[4]). In 8—9 Jahren hätte dann Descartes seine

---

[1]) Unsere Untersuchung lag der Hauptsache nach vollendet vor, als wir durch einen glücklichen Zufall auf eine ganz ähnliche, vor kurzem erschienene Arbeit aufmerksam wurden. Es ist der von Professor *J. Laminne* im Vorjahr veröffentlichte Nachlaß des bekannten Descartes-Forschers Mgr. *Georges Monchamp*, der an der Hand eines ähnlichen Materials schon vor uns beinahe zu denselben Resultaten gelangt war. Wir sind in der angenehmen Lage, *Monchamps* Forschungen ganz unabhängig von ihm bestätigen oder ergänzen zu können. Nur weniges wird zu berichtigen sein. Vgl. Mgr. *G. Monchamp*, Notes sur Descartes, Liège 1913.

[2]) Vgl. *H. Fouqueray S. J.*, Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Paris 1913, II pp. 637—690.

[3]) *Camille de Rochemonteix S. J.*, Un collège de Jésuites aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, le collège Henri IV de la Flèche. 4 vol. Le Mans 1889, vgl. vol. I 123 ff.

[4]) La Vie de Monsieur Des-Cartes. Paris 1691, première partie p. 18.

ganze Studienlaufbahn vollendet und bereits im Sommer 1612 die Jesuitenschule von La Flèche wieder verlassen[1]).

Dieser Nachricht *Baillets*, der hiezu merkwürdigerweise keine Quellen zitiert, können wir uns nicht mehr anschließen[2]). Wir glauben mit einiger Sicherheit zeigen zu können, daß *Baillets* chronologische Angaben sowie die darauf gestützten Vermutungen über Descartes' Lehrer irrtümlich sind, und daß der Aufenthalt des Philosophen in La Flèche um 2—3 Jahre später anzusetzen ist[3]).

Zu diesem Resultat gelangen wir auf Grund alter handschriftlicher Kataloge von La Flèche und ähnlicher Aufzeichnungen[4]), die im Zusammenhalt mit gewissen Äußerungen Descartes' eine genauere und richtigere Chronologie für diesen Lebensabschnit des Philosophen ergeben.

In mehreren seiner Briefe hat Descartes gelegentliche Bemerkungen über seinen Aufenthalt in La Flèche eingestreut und wir dürfen annehmen, daß sein Gedächtnis im großen und ganzen ihn nicht getäuscht hat[5]).

---

[1]) Ibid. p. 31.

[2]) *Monchamp* (Notes sur Descartes p. 10) vermutet, *Baillet* stütze sich in seinen Angaben auf *Pierre Borel*, der schon 1653 eine kurze Descartes-Biographie veröffentlicht hatte und darin erzählt, daß Descartes bereits in seinem 17. Lebensjahre, also Sommer 1612 seine ganze Studienlaufbahn vollendet hätte. Auch die Herausgeber der Oeuvres, die ursprünglich der Chronologie *Baillets* gefolgt waren, haben mit Recht in den späteren Bänden daran zu zweifeln begonnen.

[3]) *Baillet* dürfte über den Aufenthalt Descartes' in La Flèche keine besonders zuverlässigen Quellen gehabt haben. Dieses zeigt auch der Umstand, daß der Biograph den kleinen René in La Flèche von Anfang an der besonderen Fürsorge des P. *Charlet*, Descartes' Verwandten, unterstellt sein läßt (Vie etc. I 18). Wir wissen bestimmt, daß P. *Charlet* vor Herbst 1606 nicht in La Flèche war.

[4]) Diese Kataloge und andere auf unsere Frage bezüglichen Dokumente befinden sich im Besitz der Gesellschaft Jesu und wurden von uns meistenteils persönlich eingesehen.

[5]) Wir zitieren Descartes' Briefe und Schriften nach der neuen großen Pariser Ausgabe: Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1897—1910, 12 vol. (Abkürzung *Adam-Tannery*).

Danach lassen sich zunächst folgende Punkte feststellen:

1. Descartes hat ohne größere Unterbrechung — die Ferien natürlich abgerechnet — in der Anstalt von La Flèche 8—9 Jahre zugebracht.

a) „Quia olim per novem fere annos in uno ex vestris collegiis fui institutus" (Descartes an P. *Hayneuve. Adam-Tannery* III 97 L. CXCVI).

b) „Je seray ravy de retourner à la Flèche où j'ay demeuré huit ou neuf ans de suitte en ma jeunesse" (Descartes an P. *Grandamy? Adam-Tannery* IV 122 L. CCCXLVIII).

c) „Je luy (au P. *Charlet*) suis obligé de l'institution de toute ma jeunesse, dont il a eu la direction huit ans durant, pendant que j'estois à la Flèche, où il estoit Recteur" (Descartes an P. *Bourdin. Adam-Tannery* IV 161 L. CCCLXVI).

2. In diesem Zeitraum hat Descartes den ganzen damals gebräuchlichen Studiengang, bestehend aus 5—6 Jahren Humaniora und 3 Jahren Philosophie, durchgemacht[1]).

3. Acht Jahre lang stand der junge René in der Anstalt von La Flèche unter der „Leitung" des P. *Etienne Charlet*, seines väterlichen Freundes und Verwandten von mütterlicher Seite.

a) Vgl. Nr. 1 c.

b) „Ayant de tres-grandes obligations à ceux de vostre Compagnie, et particulierement à vous, qui m'avez tenu lieu de Pere pendant tout le temps de ma jeunesse, je serois extremement marry d'estre mal avec aucun des membres dont vous estes le Chef" (Descartes an P. *Charlet. Adam-Tannery* IV 156 f L. CCCLXIV).

4. Descartes kann vor Sommer 1613 die Anstalt von La Flèche schwerlich verlassen haben. Wie könnte er sonst Juni

---

[1]) Vgl. die Zeugnisse zu Nr. 1 und für die dreijährige Philosophie besonders einen Brief vom 12. Sept. 1638 (*Adam-Tannery* II 378 L. CXLV), sowie Einleitung in den Discours de la méthode.

1637 schreiben, daß er vor 23 oder 24 Jahren in La Flèche Philosophie studiert habe[1].

5. Dagegen ist höchst wahrscheinlich, daß der Philosoph das Schuljahr 1615/16 nicht mehr in der Jesuitenschule zubrachte. Wie es scheint, widmete er dieses Jahr dem Studium der Rechte in Poitiers, wo er November 1616 den Grad eines Bakkalaureus und Lizentiaten erlangte. Schon im Mai desselben Jahres vertritt er gleichfalls in Poitiers Patenstelle bei der Taufe eines Verwandten[2]. Außerdem versichert uns Descartes später des öfteren, daß er P. *Bourdin*, seinen literarischen Gegner in den 40er Jahren, früher nicht gekannt habe. Nun studierte aber *Bourdin* als junger Religiose 1615/16 bereits in La Flèche Philosophie[3].

* * *

Gestützt auf vorstehende Angaben, wollen wir zunächst den Endtermin der Studienzeit Descartes' zu bestimmen versuchen.

Nachdem durch die Briefstelle vom Juni 1637 der Sommer 1612 als Austrittstermin für Descartes ausgeschlossen erscheint, verbleiben als frühestes Datum für den Studienabschluß Sommer 1613, als spätestes Sommer 1615. Indessen legt es die angeführte Briefstelle nahe, daß die philosophischen Studien für Descartes noch bis 1614 fortdauerten. Diese Annahme wird bestätigt und sichergestellt durch das bestimmte Zeugnis des Philosophen, daß er 8 Jahre unter der „Leitung" des P. *Charlet* gestanden habe[4]. P. *Charlet* kam nämlich erst Herbst 1606 als Professor der scholastischen Theologie, die bis dahin in

---

[1]) Vgl. *Adam-Tannery* I 382 L. LXXIX. Der Brief ist an seinen ehemaligen Philosophieprofessor, dessen Namen wir weiter unten feststellen werden, gerichtet. Vor 23 oder 24 Jahren lehrte derselbe in La Flèche Philosophie und Descartes, der zu seinen Schülern gezählt hat, war 1614 oder doch 1613 noch in La Flèche. Wir kommen im Verlauf der Untersuchung noch öfter auf diesen wichtigen Brief zurück.

[2]) Vgl. die Belege bei *Adam-Tannery* XII 37 u. 40.

[3]) Catalogus personarum provinciae Franciae 1615/16 (Franc. 22).

[4]) *Adam-Tannery* IV 161.

La Flèche nicht doziert worden war, in die neu errichtete Anstalt[1]). Im Oktober oder November 1608 trat er an die Stelle des früheren Rektors P. *Chastellier* und leitete die rasch aufblühende Jesuitenschule zur größten Zufriedenheit seiner Obern bis zum Jahre 1616[2]).

Hat nun Descartes 8 Jahre lang unter der „Leitung“ des P. *Charlet* gestanden, so kann er unmöglich die Anstalt 1613 verlassen haben, er hätte zusammen mit P. *Charlet* höchstens 7 Jahre, unter dessen Rektorat überhaupt nur 5 Jahre zugebracht.

Dagegen ist es nicht nötig, ja gar nicht angängig, unter dieser 8jährigen „Leitung“ nur die Rektoratsjahre P. *Charlets* zu verstehen. Letzterer hat sich ohne Zweifel des kleinen René von Anfang an mit väterlichem Wohlwollen angenommen, so daß wir die „Leitung“ mit Herbst 1606 beginnen lassen dürfen. Kein Zweifel auch, daß P. *Charlet* als Rektor der Anstalt dem jungen „Neffen“, dessen Talente sich allmählich entfalteten, in erhöhtem Maß seine Sorgfalt zugewendet hat.

Der Austritt Descartes' aus La Flèche konnte demnach sowohl 1614 als 1615 erfolgen. Für beide Termine treffen die eben angeführten Bedingungen zu.

Die letzten drei Jahre der Kollegsstudien waren der Philosophie gewidmet. Somit hat Descartes dieses Triennium entweder von 1611 bis 1614 oder von 1612 bis 1615 zurückgelegt.

Für gewöhnlich stieg der Lehrer der Philosophie mit den Schülern auf, er dozierte im ersten Jahre Logik, im zweiten Physik und im dritten Metaphysik, um dann eventuell mit einer neuen Schülergruppe von vorne zu be-

---

[1]) Catal. pers. prov. Fr. 1606/07 (Franc. 22). Sicher bezeugt ist durch den vorausgehenden Katalog, daß P. *Charlet* zu Anfang des bürgerlichen Jahres 1606 noch im Pariser Profeßhaus weilte und es liegt kein Grund vor, einen Wechsel vor Sommer oder Herbst anzunehmen.

[2]) Das Ernennungsdekret für P. *Charlet* ist vom 9. Juni 1608. Am 17. Sept. meint der General, P. *Charlet* habe das Rektorat bereits angetreten. Der erste Brief des neuen Rektors an den General ist jedoch erst vom Okt. 1608 (Epistolae generalium ad prov. Franc. Fr. 2.)

ginnen. In der Mathematik, welche gemäß der „Ratio studiorum“ von 1599 im zweiten Jahr der Philosophie vorgetragen wurde, unterrichtete meist ein eigener Professor.

Tatsächlich führen die Kataloge von La Flèche für das Triennium von 1611—1614 als Philosophieprofessor P. *François Fournet* an, für das Triennium 1612—1615 P. *Etienne Noël* (Natalis), der unmittelbar nach Vollendung seiner theologischen Studien daselbst den Unterricht in der Logik übernahm[1]).

Nur diese beiden Jesuiten können als Lehrer Descartes' in der Philosophie in Betracht kommen. Beide haben sich auch in der Folgezeit als Professoren der Philosophie und Theologie betätigt und weiterhin leitende Stellungen im Orden innegehabt[2]).

Wenn wir nun im folgenden zeigen können, daß P. *Fournet* und nicht P. *Noël* Descartes' Lehrer gewesen ist, so haben wir damit den Sommer des Jahres 1614 als Austrittstermin aus La Flèche bewiesen.

* * *

Es ist kein Zweifel, daß der vorerwähnte Brief Descartes' vom Juni 1637 (*Adam-Tannery* I 382—384 L. LXXIX) an seinen ehemaligen Philosophieprofessor von La Flèche gerichtet ist. Ein zweiter Brief vom Oktober desselben Jahres[3]) wendet sich an die nämliche Persönlichkeit, wie die Vergleichung der beiden Schreiben unmittelbar erkennen läßt. Wir geben den ersten der beiden Briefe in deutscher Übersetzung und mit einigen unwesentlichen Kürzungen wieder, weil er für unsere Aufstellungen von Bedeutung ist.

---

[1]) Catalogi prov. Franc. 1611—1615 (Fr. 22).

[2]) Auf P. *Fournet* kommen wir weiter unten zu sprechen. P. *Noël* dozierte in La Flèche 8 Jahre Philosophie (mit Unterbrechung) und 5—6 Jahre Theologie. Später war er in verschiedenen Kollegien Rektor und 1645—46 Vizeprovinzial.

[3]) *Adam-Tannery* I 454—456.

Descartes an R. P. ***.

Mein hochwürdiger Pater!

Ich denke, daß Sie wohl kaum die Namen aller jener behalten haben, die vor 23 oder 24 Jahren ihre Schüler waren, als Sie in La Flèche Philosophie vortrugen, und daß ich zu jenen gehöre, deren Namen Sie vergessen haben. Deshalb glaube ich aber nicht, auf die Verpflichtungen vergessen zu dürfen, die ich gegen Sie habe, und niemals ist in mir das Verlangen erloschen, mich erkenntlich zu zeigen. Da ich nun keine andere Gelegenheit habe, Ihnen dieses zu beweisen, so möchte ich das Buch, das ich diese Tage drucken ließ und das Sie zugleich mit meinem Schreiben empfangen, Ihnen anbieten als eine Frucht, die Ihnen gehört und zu der Sie die ersten Samenkörner in meinem Geiste gestreut haben ... Falls Sie sich die Mühe nehmen wollten, dasselbe zu lesen oder es von anderen, die mehr Zeit haben, durchlesen zu lassen, um mich sodann auf die Irrtümer aufmerksam zu machen, die Sie ohne Zweifel darin in großer Zahl finden werden, und so Ihren Unterricht von einst fortzusetzen, so werde ich Ihnen dafür sehr dankbar sein und immer mein Möglichstes tun, die Fehler nach Ihrer gütigen Anweisung zu verbessern. Unterdessen bitte ich Gott, daß er Sie erhalten möge ...[1]).

Als Empfänger dieses Briefes galt bisher allgemein P. *Etienne Noël*. Auch die Herausgeber der Oeuvres folgen dieser Ansicht[2]). Es spricht aber eine Reihe von schwerwiegenden Gründen dafür, daß der fragliche Brief und somit auch der Brief XCII vom Oktober (?) 1637 eher an P. *Fournet* als an *Noël* gerichtet ist.

1. Um das Datum des Briefes (Juni 1637) war *Noël* noch nicht in La Flèche. Er befand sich bis Herbst dieses Jahres als Vizerektor im Noviziat von Rouen und trat erst im Oktober oder November sein Rektorat in La Flèche an[3]). Der Brief, dessen Datum sonst richtig ist, hätte also, wenn er an *Noël* ging, nach Rouen adressiert sein müssen. Wir wissen aber, daß Descartes nur nach La Flèche, nach

---

[1]) *Adam-Tannery* I 383 f.

[2]) Vgl. Einleitung zum Brief LXXIX *Adam-Tannery* I 382 f.

[3]) Catal. prov. Franc. anni 1637 (*exeuntis* = 1637/38). Fr. 22. Der erste Brief des Generals an den neuen Rektor ist vom 1. Nov. 1637 (Epist. Gen. Fr. 6).

Louvain und nach Lille Exemplare seiner Essais geschickt hat und nur von diesen drei Orten Gutachten der Jesuiten erwartet[1]).

2. Die Exemplare (1—2), die er nach La Flèche schickte — unter andern schrieb ihm P. *Vatier* von dort zurück — sind ohne Begleitschreiben und anonym abgegangen[2]). Dem Empfänger unseres Briefes dagegen stellt sich der Philosoph ausdrücklich vor.

3. Descartes hat sicher ein Exemplar seiner Essais an P. *Fournet* übersandt und zwar durch Vermittlung des Löwener Universitätsprofessors *Plempius*[3]). P. *Fournet* war seit 1636 Sozius des Provinzials der gallobelgischen Provinz und residierte als solcher für gewöhnlich in Lille[4]). Der fragliche Brief also, der weder nach la Flèche, noch an die Jesuiten von Louvain gerichtet ist — die Korrespondenz Descartes' mit den Löwenern läßt sich unschwer identifizieren — kann folgerichtig nur als Begleitschreiben des an P. *Fournet* gerichteten Exemplars gelten.

4. Daß der Empfänger des Schreibens gegenwärtig nicht mehr in La Flèche weilt, deutet die Wendung: „Lorsque vous enseigniez la philosophie à La Flèche“ verständlich genug an.

5. Mit der Annahme, daß P. *Fournet* Lehrer Descartes' war und Empfänger unseres Schreibens ist, wird mit einem Schlage eine andere Schwierigkeit gelöst, wieso nämlich der Philosoph unter den Jesuiten von Lille, die alle der gallobelgischen Provinz angehörten, Bekannte hatte und speziell dem P. *Fournet* sein Erstlingswerk übersenden ließ[5]).

---

[1]) Descartes an *Huyghens* (März 1638) *Adam-Tannery* II 50.

[2]) Vgl. Brief an P. *Vatier* (1638) *Adam-Tannery* I 558 L. CIX.

[3]) *Plempius* an Descartes (15. Sept. 1637) *Adam-Tannery* I 399 L. LXXXV.

[4]) Catalogi pers. prov. Gallobelg. 1636 ff.

[5]) Wir gestehen zu, daß die Beweise für unsere These nicht volle Sicherheit ergeben und es will uns scheinen, als ob *Monchamp* in der erwähnten Studie die Tragweite seiner Argumente etwas überschätzt habe. Trotzdem ist die von ihm und mir vorgeschlagene Lösung weitaus die wahrscheinlichste.

Ist nun P. *Fournet* Empfänger des Briefes vom Juni 1637 und Lehrer des Philosophen, so ist die Chronologie für den Kollegsaufenthalt Descartes' festgelegt. Er studierte 1611/12 Logik, 1612/13 Physik und außerdem Mathematik, 1613/14 endlich Metaphysik und verließ Sommer oder anfangs Herbst 1614 die Anstalt von La Flèche.

Daß der Abschluß der Kollegsstudien für Descartes nicht vor 1614 stattgefunden, wird noch von einer andern Seite bestätigt. 1612/13 dozierte Pater *Jean François* zum erstenmal in La Flèche Mathematik. Er war damals zugleich Hörer des zweiten Jahres der Theologie und noch nicht Priester[1]). Im Jahre 1644 widmet nun Descartes einem seiner „ehemaligen Lehrer" mit der Initiale F. ein Exemplar seiner Principia[2]). Wir schließen mit Recht auf P. *Jean François*, den auch die Herausgeber der Oeuvres unter der Initiale vermuten[3]).

Ohne Schwierigkeit lassen sich nun auch die einzelnen Jahre der Humanitätsstudien, sowie die Lehrer Descartes' im Laufe dieser 5—6 Jahre feststellen.

1610/11 fällt die Rhetorik, welche den Abschluß der Humaniora bildete. Dieses Fach dozierte in La Flèche von 1608—1611 P. *Pierre Mousson*[4]).

In der Poësie (1609/10) hatte unser Philosoph *M. Jean Fagot*(*ius*) zum Lehrer.

Die noch erhaltenen Kataloge geben auch der Reihe nach die Namen der übrigen Professoren Descartes', meist jüngere Religiosen, die zwischen ihrem Philosophie- und

---

[1]) Catal. prov. Franc. 1612/13 (Franc. 22).

[2]) Brief an P. Bourdin (Okt. 1644) *Adam-Tannery* IV 144 L. CCCLIX.

[3]) *Adam-Tannery* IV 144 Anm. An derselben Stelle teilen die Herausgeber ein P. S. eines Briefes des P. *François* an *Mersenne* mit (vom 24. Sept. 1647), das Grüße an Descartes enthält und sich auf seine Principia bezieht. Der Ton zeigt deutlich, daß Descartes und *François* sich gut kannten.

[4]) *Pierre Mousson* hat einige Dramen gedichtet, die er in La Flèche von seinen Schülern aufführen ließ und später veröffentlichte. Vgl. *Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 5 col. 1473 f. sub „*Musson*" und 3 col. 774 sub „*La Flèche*".

Theologiestudium einige Jahre zum Unterricht in den niedrigen Humanioraklassen verwendet wurden[1]).

Einige Schwierigkeit bereitet das genaue Datum des Eintrittes Descartes' in La Flèche. Die Sexta (unterste Grammatikklasse) hätte der kleine René, wenn er die 6 Jahre Humaniora vollständig absolvierte, Herbst 1605 beginnen müssen. In diesem Schuljahr war M. *Wilhelm Jacob* Klassenlehrer der Sexta[2]). Da aber Descartes selbst nicht undeutlich zu erkennen gibt, daß er nicht volle 9 Jahre in La Flèche war, da ferner *Baillet* als Eintrittstermin Ostern angibt, so würde sich als Datum des Eintrittes Ostern 1606 als das wahrscheinlichste herausstellen. Wenige Monate hernach kam P. *Charlet* in La Flèche an. So konnte Descartes in seinen späteren Briefen mit einigem Recht sagen, daß er seinen ganzen Jugendunterricht P. *Charlet* verdanke[3]).

* * *

Außer den bereits genannten Patres hat Descartes zur Zeit seines Aufenthaltes in La Flèche noch mehrere Jesuiten kennen gelernt, mit denen er später wieder in Verbindung trat.

Als „Convictor" stand er dauernd unter der Leitung eines oder mehrerer Präfekten. Später hat sich der Philosoph an einen derselben rechtzeitig erinnert. Es ist P. *Jacques Dinet*, nachmals Provinzial der Pariser Ordensprovinz[4]).

In einem Briefe an *Mersenne* heißt es von *Dinet*: „Memini enim illum aliquamdiu Praefectum meum fuisse, cum olim in Collegio Flexiensi convictor essem, satisque

[1]) Catalogi prov. Fr. 1606—1611 (Franc. 22).

[2]) Catalogus prov. Fr. 1605/06. *Wilhelm Jacob* starb bereits 1620. Vgl. *Monchamp,* Notes 15.

[3]) *Monchamp* (a. a. O. p. 6) läßt P. *Charlet* bereits Herbst 1605 in La Flèche eintreffen. Diese Angabe bestätigt sich nicht. Anfangs 1606 ist P. *Charlet* sicher noch in Paris.

[4]) Auf die nahen Beziehungen Descartes' zu P. *Dinet,* einem der hervorragendsten Mitglieder der Pariser Ordensprovinz, wollen wir in einer späteren Arbeit ausführlich eingehen.

firma memoria illius temporis animo meo adhuc haeret, ut sciam quanta vis sapientiae in eo sit"[1]).

Tatsächlich studierte *Dinet* nach Ausweis der Kataloge 1610—1613 in La Flèche Theologie. Da er bereits vor seinem Eintritt in den Orden teilweise höhere Studien gemacht hatte, wurde er schon nach dem zweiten Jahr Theologie zum Priester geweiht. Im Schuljahr 1613/14 ist P. *Dinet* nicht mehr in La Flèche[2]).

Es liegt die Annahme nahe, daß er erst im dritten Jahr seiner Theologiestudien, also bereits als Priester, nebenbei die Konviktoren zu beaufsichtigen hatte. In diesem Falle brauchen wir das aliquamdiu nicht über Gebühr zu betonen, da die Präfektur wohl kaum über ein Jahr gedauert haben wird, andererseits konnte Descartes an den Verkehr mit P. *Dinet* um so leichter sich erinnern, als derselbe gegen Ende seines Aufenthaltes (1612/13) stattfand[3]).

Zu den Jesuiten, die in La Flèche am längsten neben Descartes lebten, gehört P. *Etienne Noël.* Er war von 1606 bis 1615 ununterbrochen in La Flèche, 1606/08 als Professor der Humaniora (tertia und secunda), 1608/12 für sein eigenes Theologiestudium, 1612/15 endlich als Professor der Philosophie[4]). Trotzdem scheint *Noël* niemals während dieser ganzen Periode unmittelbarer Lehrer oder Vorgesetzter Descartes' gewesen zu sein. Der sicher bezeugte Briefverkehr des Philosophen mit P. *Noël* gehört einer verhältnismäßig späten Zeit an[5]).

Da P. *Jacques Grandamy*, mit dem Descartes später

---

[1]) *Adam-Tannery* III 468 L. CCLIX.

[2]) Schuljahr 1613/14 ist P. *Dinet* in Rennes Professor der Rhetorik.

[3]) Natürlich war P. *Dinet* als junger Religiose nicht Studienpräfekt, auch nicht sogenannter Primarius, d. h. Leiter des Konvikts, sondern leistete Aushilfe in der Beaufsichtigung der Konviktoren. *Monchamp* scheint uns zu viel Gewicht auf den Ansdruck *aliquamdiu* zu legen. *Dinets* Amt dauerte kaum über ein Jahr.

[4]) Catalogi Franc. 1606 bis 1615 (Franc. 22).

[5]) Sicher ist nur der Brief vom 14. Dez. 1646 *Adam-Tannery* IV 584—586 L. CDLXVI.

ebenfalls in brieflichen Verkehr trat[1]), in La Flèche von 1609 bis 1612 Philosophie studierte, so ist ohne Zweifet eine erste, wenn auch vorübergehende Bekanntschaft der beiden Männer in diese Zeit zu verlegen[2]).

Dagegen begannen *Vatier* und *Bourdin*, zwei Jesuiten, mit denen Descartes seit 1637 und 1640 viel korrespondierte, ihr philosophisches Triennium in La Flèche erst im Herbst 1615[3]). Wir haben oben darauf hingewiesen, in welcher Weise dieser Umstand unsere chronologischen Angaben bestätigt. Auch *Julien Hayneuve*, den späteren Rektor des Pariser Kollegs Clermont, an den sich Descartes in seinem Streit mit *Bourdin* wandte[4]), dürfte der Philosoph in La Flèche nicht mehr kennen gelernt haben. *Hayneuve* begann daselbst erst Herbst 1614 seine theologischen Studien.

In der eben erwähnten literarischen Fehde zwischen Descartes und P. *Bourdin* hat nach einer Andeutung des Philosophen P. *Jean Phelippeaux* von Paris aus begütigend einzuwirken versucht[5]). Die Tatsache ist umso auffallender, als P. *Phelippeaux* zu jener Zeit (1641/42) sich gar nicht im Pariser Kolleg, sondern im Profeßhaus befand[6]). Nun finden wir eine teilweise Erklärung für sein Eintreten zu Gunsten Descartes' darin, daß *Phelippeaux* in den Jahren 1605 bis 1608 zu La Flèche als Professor der Humaniora und Rhetorik weilte[7]) und daselbst den

---

[1]) Brief vom 2. Mai 1644 *Adam-Tann.* IV 121—123 L. CCCXLVIII.

[2]) Die Eingangsstelle dieses Briefes verweist deutlich auf eine frühere Bekanntschaft: „J'ay esté extremement aise de voir des marques du souvenir qu' il vous plaist avoir de moy etc." *Adam-Tannery* IV 121. Die Gegengründe *Monchamps* scheinen uns nicht genügend, um hier an Stelle *Grandamy's* einen anderen Empfänger zu vermuten.

[3]) Siehe catalogus prov. Fr. dieses Jahres.

[4]) Brief vom 22. Juli 1640 (*Adam-Tannery* III 97—100 L. CXCVI). Über die zweite Phase dieses Streites vgl. unseren Artikel in dieser Zeitschrift 1914 S. 161—182.

[5]) Brief an *Mersenne* vom 30. Aug. 1640 *Adam-Tannery* III 173 f. L. CCV. Vgl. III 119.

[6]) Catalogi prov. Franc. 1639—1641 (Franc. 23).

[7]) Catalogi 1605—1608 (Franc. 22).

kleinen René kennen gelernt hat, vielleicht dem Knaben in irgendeiner Weise näher gestanden ist.

Noch ein Wort über die engeren Mitschüler Descartes' in La Flèche.

Da uns aus dieser frühen Zeit keine Schülerkataloge erhalten sind, so haben wir nur spärliche Nachrichten über Descartes' Mitschüler, soweit diese nicht Kleriker der Gesellschaft Jesu waren.

Außer *François Chauveau*, den Descartes selbst als seinen intimen Freund von La Flèche bezeichnet[1]), können wir nur *Georges Fournier*, später ebenso wie *Chauveau* Jesuit, namhaft machen. Da *Fournier* nur um 5 Monate jünger war als Descartes, liegt es nahe, daß beide mitsammen in La Flèche eingetreten sind. *Fournier* scheint aber nur einen Teil seiner Kollegsstudien in La Flèche, die letzten Jahre in Caën verbracht zu haben[2]).

Vollständig erhalten ist uns die Liste jener jungen Religiosen der Gesellschaft Jesu, die mit Descartes gleichzeitig das philosophische Triennium machten[3]). Es sind darunter Namen von Persönlichkeiten, die später im Orden leitende Stellungen inne hatten oder lange Zeit im Lehramt der Philosophie und Theologie tätig waren[4]).

* * *

Wir geben zum Schluß dieser Studie noch die wichtigsten Daten über Descartes' Philosophieprofessor, P. *Fran-*

---

[1]) Vgl. darüber *Monchamp*, Notes sur Descartes 29—31. Descartes spricht von *Chauveau* in einem Brief an *Mersenne* (*Adam-Tannery* III 296 L. CCXXIX).

[2]) Im Catalogus triennalis 1619 der flandro-belgischen Provinz heißt es: „Georgius Fournerius Cadomensis in Gallia — natus 11. Aug. 1596, ingr. 1617 1. Oct. Ante ingressum studuit *Flexiae* et Cadomi annis —" (Flandrobelg. 10 fol. 338 verso). Auf die späteren Beziehungen zwischen Descartes und *Fournier* können wir in dieser kurzen Arbeit noch nicht eingehen.

[3]) Catalogi 1611—1614 (Franc. 22).

[4]) In der Einleitung zum Discours de la méthode spielt Descartes auf diese seine Mitschüler an und sagt, daß manche von ihnen bestimmt waren, später die Stelle der Lehrer (der Philosophie) einzunehmen.

çois Fournet, dessen dreijähriger Unterricht auf den zukünftigen Philosophen sicherlich nicht ohne bedeutenden Einfluß geblieben ist[1]).

François Fournet wurde 1581 zu Lens in Artois, das damals zu den spanischen Niederlanden gehörte, geboren, studierte in den Schulen der Gesellschaft Jesu sieben Jahre Humaniora und 2 Jahre Philosophie und trat am 4. Oktober 1599 zu Tournai ins Noviziat der belgischen Ordensprovinz. Nach Vollendung der zweijährigen Probezeit unterrichtete Fournet sieben Jahre lang im Kolleg von Douai (3 Jahre Grammatik, 2 Poesie und 2 Rhetorik) 1601—1608. Herbst 1608 begann er in Löwen das Studium der Theologie, das er, 1611 zum Priester geweiht, mit Erwerbung des Doktorgrades vollendete. Die folgenden 3 Jahre 1611—1614 brachte er in der Pariser Ordensprovinz zu, in La Flèche, wo er Logik, Physik und Metaphysik lehrte. 1614—1616 ist P. Fournet Philosophieprofessor in Douai, dann 6—7 Jahre lang (1617—1623) Theologieprofessor daselbst, hierauf wird er Rektor von Lille (Febr. 1624—Herbst 1629), Rektor von Arras (1630 bis 1636). Im Jahre 1636 wurde P. Fournet Socius des Provinzials der gallobelgischen Ordensprovinz und residierte in dieser Eigenschaft mit dem Provinzial in Lille. Es scheint, daß ihn der Tod in der Ausübung dieses Amtes ereilte. Er starb am 11. Jänner 1638. Der Nekrolog[2]) sagt von ihm:

P. Fr. Fournet, lendiensis, anno aetatis 55, societatis initae 39, professionis 22. Disciplinarum omnium per omnes scholarum inferiorum et superiorum gradus doctrinam in duacensi universitate, ac philosophiam insuper Flexiae, cum laude tradidit. Tum Insulis, atque ex intervallo Atrebati rector. Denique provincialis socius. Vir ad virtutes et a natura et a gratia comparatus, maxime diligens, et ab omnibus dilectus ob morum suavitatem et benevolentiam in omnes.

---

[1]) Die Daten sind den Katologen der belgischen Ordensprovinz entnommen.

[2]) Mitgeteilt von *Monchamp*, Notes sur Descartes 21 f.

Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Feldkirch

Die nachfolgenden Beobachtungen beschäftigen sich mit dem interessanten Forschungsproblem, das uns die Bischofswahl des Synesius von Kyrene darbietet, nur nach einer bestimmten Seite. Die instruktiven Arbeiten von *Kraus*[1], *Volkmann*[2], *Kleffner*[3] und neuestens *Grützmacher*[4] liefern ein abgerundetes Bild des Lebens und Denkens jenes eigenartigen Mannes, den man „den Neuplatoniker in der Mitra" genannt hat. Hier stellen wir uns die Aufgabe, vor allem die geistige Metamorphose zu begreifen, welche in der Psyche des Synesius vor sich gegangen ist. Eine erneute Durchmusterung und Gruppierung seiner Schriften gibt uns doch mehr Anhaltspunkte,

---

[1]) Tübinger Theol. Quartalschrift B. 47 (1865) und B. 48 (1866).

[2]) Synesius von Kyrene. Berlin 1869.

[3]) Synesius von Kyrene, der Philosoph und Dichter. Paderborn 1901.

[4]) Synesius von Kyrene. Ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums. Leipzig 1913. — Über anderweitige Literatur s. *Kraus* a. a. O. B. 47 (1865) S. 414—417 und *Bardenhewer*, Patrologie S. 228 f, *Grützmacher* S. 9 und im Vorwort. — Der von *Grützmacher* in Aussicht gestellten kritischen Ausgabe der Briefe des Synesius sehen wir erwartungsvoll entgegen.

als man gewöhnlich glaubt, an die Hand, um das Rätselhafte im Wendepunkt seines Lebens besser zu verstehen[1]).

Richten wir demgemäß unser Augenmerk zunächst auf die Haltung und Stimmung, welche Synesius vor seiner Wahl zum Bischof bei verschiedenen Anlässen verrät. Sodann ziehen wir jene Schriftstücke bzw. Briefe zu Rate, welche mehr Licht in seine Seelenverfassung während der Zwischenzeit von der ersten Überraschung bis zur endgiltigen Annahme und Konsekration zu werfen geeignet sind. Schließlich möge uns das Bild des treuen Oberhirten und streng kirchlichen Bischofs aus den eigenen Äußerungen seiner letzten Lebensperiode entgegentreten[2]).

I. Das Vorleben des Synesius. Charakterzüge aus der Jugendperiode

In der klassischen Selbstschilderung seiner Jugendzeit ep. 57. 1388 f erzählt Synesius, daß er von Kindheit

---

[1]) „Es knüpfen sich so viele Probleme an die Entwicklung seiner Persönlichkeit, an seine Wahl zum Bischof in der christlichen Kirche am Anfang des 5. Jahrhunderts, daß es eine dankbare Aufgabe ist, diese . . . Fragen einer Lösung entgegenzuführen". *Grützmacher*, Vorwort S. VI.

[2]) Für unsern Zweck kommen weniger in Betracht die Schriften des Synesius: „Über das Königtum", eine 399 vor Kaiser Arkadius in Konstantinopel gehaltene Rede; „Über das Geschenk des Astrolabiums", ein Begleitschreiben, das Synesius mit einem Astrolabium an Päonius schickte; „Ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung", eine Schilderung der politischen Zustände in Byzanz unter der Hülle des Osyris-Mythus; „Lob der Kahlköpfigkeit", ein scherzhaftes Gegenstück zu Dions „Lob des Haares". Von Wichtigkeit ist ein ausführlicher Passus im „Dion oder die Lebensweise nach dessen Vorbild" und eine Reihe von Briefen. Die Abhandlung „über die Träume" reiht sich nach ihrem neuplatonischen Gehalt den erstgenannten vier Werken an. Die Hymnen sind schwer zu datieren. — Wir zitieren nach der Ausgabe Migne PP. Gr. B. 66. Von der neuen Rezension der Briefe des Synesius (*R. Hercher*, in den Epistolographi Graeci. Paris 1873) konnten wir umso leichter absehen, weil sie den kritischen Anforderungen noch keineswegs genügt (*Grützmacher* S. IV).

auf an knabenhaften Dingen keine Lust gehabt habe. Er war von brennender Lernbegierde erfüllt[1]) und dem Verkehr mit dem Göttlichen zugetan. Eine solche Geistesanlage, verbunden mit einer sorgenfreien Muße, erschien ihm als „Gottesgeschenk“, als Erbteil „gottbegnadeter Menschen“. Auch als Jüngling verblieb ihm eine harmlose, fröhliche Unbefangenheit, er lebte in einer fortwährenden Festtagsstimmung, gleichsam in einem heiligen Tempelhofe (ἐν ἱερῷ περιβόλῳ), nicht beunruhigt von den Wirrungen der Welt. Kein Wogenschlag trübte den klaren Spiegel seiner Seele. Und doch war dieses süße Dasein nicht nutzlos für die Mitmenschen. Einzelnen Personen und ganzen Gemeinden hat er gute Dienste leisten können. Mächtiger persönlicher Einfluß und ideales Streben taten hiebei das Ihrige[2]). Und weil ein gutes Talent ihn unterstützte, so wahr sein Wirken nicht mühsam drückend, sondern heiteren Erfolges sicher und gestattete ihm zugleich das weitere Studium der geliebten Philosophie. So war ihm eine Art „göttlichen Loses“ zugefallen. Zwischen Gebet, Studium und Erholung auf der Jagd teilte er seine Zeit, denn „um gesund an Leib und Seele zu bleiben, muß man einerseits zu Gott beten, andrerseits die eigene Anstrengung nicht scheuen“. Vgl. ep. 79. 1449 C. Den Blick in das rosige Jugendleben umflort aber jetzt

[1]) Im „Dion“ n. 10, 1144 C heißt es, die griechischen Klassiker hätten ihn als Schüler übernommen und Ammendienste an ihm getan. Als sein Geist noch schwach war, erwiesen sie ihm Pflege und Wartung, indem sie das Nützliche mit dem Angenehmen verbanden. — Die Erinnerung an den hl. Augustinus drängt sich auf, „der über den Tod der Dido weinte“, als er den Vergil las. Beiden Männern war das weiche Gemüt eigen. An originaler Geisteskraft überragte ja der Bischof von Hippo weit den Bischof von Kyrene. Beide gleichen sich aber wieder in ihrem Lebensende: sie starben unter den Schrecken barbarischer Invasion und sahen ihre Kirche verwüstet.

[2]) Eine echt christliche Sentenz fügt hier Synesius ein: „Ein kostbares Wesen ist es um den Menschen, da Christus um seinetwillen gekreuzigt worden ist (τίμιον ζῷον ὁ ἄνθρωπος). Vgl. dieselben Gedanken bei *Makarius v. Ägypten* hom. 26 M 34,676 τίμιον σκεῦος ἡ ψυχή κτλ.

der Gedanke an den jähen Wechsel, der sich an die Besteigung des bischöflichen Stuhles knüpft[1]). Indessen auch die schwere neue Schickung führt er demütig auf Gott zurück. — Schon dieser autobiographische Ausschnitt läßt erkennen, daß Synesius eine tief religiöse, bild- und fügsame Natur eigen war, die sich einer spätern bessern Belehrung zugänglich erwies.

Einen bedeutsamen Zug im Charakterbild des jüngeren Synesius liefert seine Rede „über das Königtum", das früheste Dokument aus seinem literarischen Nachlasse. Über den hohen ästhetischen Wert der epideiktischen Leistung sind die Kritiker einig[2]). Uns interessiert noch mehr der männliche Freimut, mit dem der „junge Adelssproß der Kyrenaika" sich seiner bedrückten Heimat annahm und von den Pflichten des Herrschers redete. Anzeichen, daß er damals schon Christ war, sind aber in der Rede nicht zu finden. — Eine eigentümlich anmutende Hinneigung zu einem mystischen Traumleben darf bei Synesius nicht übersehen werden. Die Schrift „über die Träume", sagt er, sei ihm unmittelbar von Gott eingegeben worden. In einer und derselhen Nacht hatte er ein merkwürdiges Traumgesicht und arbeitete auf Grund desselben jene Abhandlung aus, welche die durch Phantasievorstellungen im Traume vermittelte Mantik erläutern will[3]).

---

[1]) Hier bekennt er: keiner hat je mit größerer Furcht als ich einen solchen Schritt getan.

[2]) Näheres bei *Grützmacher*, der die Rede vortrefflich analysiert und würdigt a. a. O. S. 38 ff. — Sein Kapitel 14 (S. 120—126) zeigt Synesius als tapfern Patrioten im Kampfe mit den Kabylen.

[3]) Vgl. *Grützmacher* a. a. O. S. 97 ff. „Überall umschwebten ihn (Synesius) Traumgesichte: sie halfen ihm philosophieren; was er im wachen Zustand nicht verstand, eröffnete sich ihm im Traum. Den Träumen verdankte er die äußere Form seiner Schriften, die Struktur der Sätze, die Neuheit der Ausdrücke, den Eifer für den ihm fremden attischen Dialekt. Im Traum wurden ihm die Fährten der wilden Tiere enthüllt und besonderes Jagdglück für einen bestimmten Tag versprochen. Träume hatten ihm, als er einst als Gesandter in Konstantinopel weilte, die Nachstellungen der Seelenbeschwörer und

Ein freudiger Gemeinsinn beseelt ihn, für das Wohl seiner Landsleute zu wirken, nachdem ihm doch einmal das sorgenlose, wissenschaftliche Leben im Freundeskreise benommen ist. Gott hat ihn auf einen hervorragenden Posten in der Gemeinde inmitten der Honoratioren gestellt; nun will er nach Kräften seinen Mitbürgern Gutes tun, sowohl den Einzelnen wie der ganzen Stadt[1]). Ihm und den andern „Mitfahrenden auf demselben Schiffe" soll es vergnüglich zu Mute sein, ep. 90. 1457.

Synesius ist gutmütig und menschenfreundlich. Auf einen entlaufenen Sklaven möchte er gerne verzichten, wenn es nur auf ihn allein ankäme, ep. 32. 1300. Wie glimpflich verfährt er mit dem Soldaten Karnas, der ihm ein Pferd gestohlen hatte und zur Bestrafung ausgeliefert worden war, ep. 14. 1350. Mit seinem Hausgesinde und den Nachbarn lebt er gemütlich zusammen, keine Spur von Härte und Rauheit, ep. 147. 1544 ff. Im gleichen Brief entwirft er ein freundliches Idyll seines glücklichen, einfachen Landlebens. Selbst Leuten gegenüber, die ihn unedel behandeln, gebraucht er kein bitteres Wort, wie sehr er auch das Unrecht empfinden mag, ep. 46. 1373 f.

Lüge und Zweideutigkeit ist ihm verhaßt, ep. 50. 1377 f; nur der lauterste Wahrheitssinn gibt ihm

---

Gaukler geoffenbart und Mut zur Rede vor dem Kaiser eingeflößt". S. 101. — „Die metaphysischen und vor allem die psychologischen Ausführungen, die zum Teil eine feine Beobachtung des eigenen und anderer Seelenleben zeigen, dienen ihm nur als Unterbau, um sich selbst sein Traumleben verständlich zu machen. Und in diesem Traumleben tritt er in Beziehung zur Gottheit. So wird seine Schrift über die Träume zu einem hohen Lied sublimster neuplatonischer Frömmigkeit. Sie lehrt uns den einsamen Grundherrn der Kyrenaika als einen phantasievollen und gottbegeisterten Träumer kennen. S. 102. — Die Theurgie der Neuplatoniker mußte infolge der kaiserlichen Edikte die Öffentlichkeit scheuen, diese Art von Theosophie blieb aber Synesius unbenommen.

[1]) Es ist auffällig, wie Synesius nicht bloß hier, sondern bei allen Vorkommnissen von einiger Bedeutung den Gedanken an Gott einfließen läßt, bald als Wunsch und Bitte, bald als Erwartung, bald als ergebensvolle Unterordnung u. s.



vor Gott Beruhigung, ep. 105. 1488. Mit einer für die literarischen Gepflogenheiten jener Zeit auffälligen Umständlichkeit lehnt er die Autorschaft einiger Verse von sich ab, die er seinen eigenen hinzugefügt hatte, ep. 142. 1537. Peinlich gewissenhaft sorgt er für die Begleichung einer Schuldsumme, ep. 4. 1333. Ein gegebenes Versprechen will er um jeden Preis erfüllen, ep. 61, 1404 f.

Das Bedürfnis nach Freundschaft beherrscht den Jüngling in einem Maße, daß er ganz schwärmerische Ausdrücke verwendet, um seine Liebe zu den Studienkameraden, seine Sehnsucht bei ihrer Abwesenheit, seine Freude bei ihrem Wiedersehen zu schildern[1]). Die überaus innige und dankbare Anhänglichkeit an seine Lehrerin Hypatia ist in allen Briefen an sie verewigt. Bei dem Gedanken, daß er als Bischof auf sein liebes Jagdvergnügen verzichten werde, tut es ihm sogar leid um die braven Hunde, mit denen er nicht mehr auf das Waidwerk ziehen kann, ep. 105. 1488.

Der brennende Eifer, sich in den schönen Wissenschaften auszubilden, erfüllt ihn von Jugend auf, gepaart mit einer enthusiastischen Bewunderung der klassischen Werke des Hellenentums. Er ist im eigentlichsten Sinn des Wortes „schönheitsdurstig“, er lebt und webt in den edlen Formen der Dichtersprache, die ästhetischen Motive der Vorzeit durchzucken seine Gedankenbildung, führen seinen Griffel, umranken seine Abhandlungen und Briefe. Am höchsten aber steht ihm die Philosophie, die Königin der Wissenschaften[2]). Wer einen einzelnen Zweig des Wissens beherrscht, mag ein Meister des Faches genannt werden (τεχνίτης) und dessen besonderen Genius unterstehen, Philosoph aber heißt nur derjenige, welcher die Vielheit der Disziplinen in ein harmonisches Ganze zu

---

[1]) S. außer epp. 47, 49, 93, 136, 148 insbesondere ep. 151. 1552 er wünscht nach *Plato* (Conviv. 192 E) ein συντακῆναί τε καὶ συμφυῆναι mit dem Freunde Pylaimenes.

[2]) Für die ausführlichere Darstellung der Philosophie des Synesius sei auf *Volkmann* und *Grützmacher* verwiesen, welche das Material seiner sämtlichen philosophischen Schriften und der Hymnen zugrunde legen.

verbinden weiß. Noch mehr! Er muß darüber hinaus noch ein besonderes Gut besitzen, welches den ganzen Kreis der schönen Wissenschaften überragt. Apollo, der Musenführer, singt bald zusammen mit den Musen und bestimmt den gemeinsamen Rhythmus, bald aber singt er allein eine heilige und geheimnisvolle Melodie. So das geistige Tun des Philosophen. Doppelseitig ist sein Wirken, er lebt mit sich und Gott durch die Philosophie (Beschauung), er lebt für die Mitmenschen vermittels der ihr untergeordneten klassischen Bildung. Die letztere gewährt ihm das Verstehen, die erstere das Beurteilen jeglichen Dinges (ἐπιστήσεται μὲν ὡς φιλολόγος, κρινεῖ δὲ ὡς φιλόσοφος) Dion c. 5; 1125 C. Das Musterbild eines wahren Philosophen preist der enthusiastische Freund in Pylaimenes. Er fürchtet, derselbe möchte infolge materieller Geschäfte vom Kulte der Philosophie ablassen, er nennt ihn einen „jungfräulichen Geist", einen „Funken der Gottheit", einen „heiligsten Tempel", ein „Gefäß Gottes"[1]) ep. 150. 1552. Den überschwenglichen Lobsprüchen gehen anderwärts mehr nüchtern gefaßte Werturteile zur Seite. Wenn es ihm beschieden sein sollte, im Kampfe gegen die wilden, seine Vaterstadt bedrohenden Stämme zu fallen, so werde er von der Philosophie wenigstens den Nutzen haben, daß er es für kein Schrecknis erachte, aus dem armseligen Sack von Fleisch und Blut zu scheiden. Ob freilich der philosophische Trost ihm auch über den Verlust von Frau und Kind hinweg die Thränen ersparen würde, wagt er nicht zu sagen. Er wünscht es wohl, fleht aber zugleich zum antiken Retter-Gott und Befreier-Gott (Ζεὺς) σωτήρ und (Ζεὺς) ἐλευθέριος[2]), einen solchen Ausgang zu verhüten, ep. 131. 1517. Die (philosophische) Muße ist das höchste Gut, welche gleichwie ein an allen Erzeugnissen reicher Boden herrliche Früchte für die Seele des Philo-

[1]) νεοτελὴς ψυχή . . . σπέρμα θεῖον . . . ἁγιώτατος νεώς . . . νοῦς ἱερός . . . δοχεὺς Θεοῦ. Mit dem Freunde philosophieren ist für Synesius συνοργιάζειν τὰ φιλοσοφίας.

[1]) Direkte Apostrophe: ὦ σῶτερ, ὦ ἐλευθέριε! Ein Christ kann in solcher Weise nicht beten. Auch (Ζεὺς) φίλιος, ξένιος u. ä. sagt Synesius.

sophen hervorbringt, ep. 99. 1468. Der Aufenthalt auf dem Lande, in einer Umgebung von Menschen, welche aller Philosophie bar sind, dünkt Synesius eine Gefahr, im Eifer für das Philosophieren zu erkalten[1]). Deshalb sehnt er den Besuch des Herkulian herbei, damit er an dessen Glutherd seine eigene Flamme entfache und eine lichtstrahlende Frucht des Geistes hervorbringe. Herkulian ist vor allen geeignet, den verborgenen göttlichen Funken hervorzulocken und zur hellen Flamme auflodern zu lassen. Inzwischen möge er in der Ferne der Philosophie obliegen und das in seinem Innern liegende Göttliche zum göttlichen Urquell emporführen[2]), ep. 138. 1529. Vgl. ep. 103. 1476 D: „Wenn der Geist sich nicht mit den niedrigen Dingen unserer Welt befaßt, beschäftigt er sich mit Gott".

Nach den dargelegten Proben übermäßiger und schwärmerischer Hingabe an philosophische Spekulation (θεωρία) wird es uns nicht mehr Wunder nehmen, daß er mit einer eigenartigen Schärfe gegen jene Richtungen, sei es bei Christen oder Heiden, sich wendet, die ohne die entsprechenden Vorstudien den Gipfel der Beschauung zu erstürmen wähnen. Ohne Zweifel hat er zuzunächst christliche Asketen (Mönche) im Auge, wenn er sowohl im Dion (n. 7. 1129 ff) wie in dem 153. Briefe (an Hypatia) von „Barbaren" (nicht hellenisch gebildeten Menschen) spricht, welche trotz ihres Mangels an Wissenschaft und Bildung (ἀμαθία, ἀγροικία) die höchsten Probleme des Daseins erfassen, ja sogar sie andere noch lehren wollen[3]). Nicht ohne einen Anflug von Sarkasmus ergeht er sich in der Schilderung: „Ich habe Kenntnis von ‚barbarischen' Leuten erhalten, welche, Männer und Frauen aus den besten Geschlechtern[4]), die Beschauung zu ihrem Berufe

---

[1]) Ep. 50. 1380 A befürchtet Synesius ein Gleiches infolge der widerwärtigen politischen Geschäfte, die ihm drohen.

[2]) Gebet des sterbenden Plotin (Porphyr. vita Plot. c. 2).

[3]) Einen ähnlichen Ausfall wider die „Unwissenden", die nur einige tiefsinnige Worte aufschnappten und nun andere belehren wollen, s. ep. 142. 1536 f. Auch hier scheint Synesius christliche Mönche im Auge zu haben.

[4]) Die Textworte lauten: κατενόησα καὶ βαρβάρους ἀνθρώπους

wählten und deshalb dem bürgerlichen Leben und Verkehr sich entzogen. Sie strebten nämlich darnach, sich der sinnlichen Natur zu entledigen. Da gab es bei ihnen feierliche Gesänge, heilige Symbole (Zeremonien) und gewisse bestimmte Gänge (Prozessionen) zum göttlichen Dienst (Tagzeiten)". Alles das soll dazu dienen, sie von der Sinnenwelt (ὕλη) abzuziehen; leben sie ja auch abgesondert von einander, um nichts Ergötzliches zu sehen und zu hören ... Aber trotzdem, daß sie sich auf so feierliche Weise gegen die sinnliche Natur zu erheben suchen und ... das beste Leben zu gewinnen würdig wären, so genießen sie es doch keineswegs ohne saure Mühe. Auch sie werden durch die Schwäche der Natur wieder abwärts gezogen, sobald sie in dem höheren, seligen Teil ihres Wesens ein bischen gefestigt sind; sie vermögen keineswegs die ganze Folgezeit hindurch den Geist in der Höhe (der Beschauung) zu halten und werden, auch wenn sie einmal von der Schönheit der geistigen Welt gekostet haben, nicht an ihr ersättigt". Bei einigen wenigen besonders begünstigten Asketen will Synesius eine zeitweilige beschauliche Erhebung zugeben, aber auch diese kehren, weil sie Menschen und nicht Gott sind, in Zwischenpausen ins gewöhnliche Dasein zurück und — flechten Matten und Körbe, um sich abzuspannen[1]). Sie haben ihre Freude

---

ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἀρίστων γενῶν. *Volkmann* gesteht, mit dem Sinn der Stelle nicht ins Klare zu kommen (S. 125). *Grützmacher* vermutet, Synesius wolle sagen, daß die christlichen Mönche aus den beiden besten γένη, d. h. aus Hellenen und Ägyptern stammen (S. 93). Unseres Erachtens sind Männer und Frauen gemeint, denn beide Geschlechter waren unter den Asketen der Wüste vertreten und manche edle Männer und Frauen befanden sich darunter. Man braucht nur die Historia Lausiaca des *Palladius* aufzuschlagen. Siehe die Einleitung τὰ τῶν πατέρων διηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ὧν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα κτλ. ed. Butler II 10. Unter den vornehmen Frauen ragen bekanntlich die beiden Melanien, Paula u. a. hervor.

[1]) Vgl. *Hieron.* Vita Hilar.: fiscellas iunco texens aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam. *Athan.* Vita Ant. cap. 53: σπυρίδας γὰρ ἔρραπτε.

daran, wenn die Arbeit gut gelingt; je mehr, desto besser. Dieser Menschenklasse gegenüber rühmt Synesius den gebildeten Hellenen, indem er zugleich seine eigene Lebensweise von damals rechtfertigt. Es ist ihm ausgemacht, daß man unmöglich immer in den höchsten Regionen der Kontemplation verweilen könne. Deshalb wechselt er für seine Person zwischen den zwei Beschäftigungen, die beide geistiger Natur, wenn auch an Würde nicht gleich sind; das einemal obliegt er der sublimen Beschauung, das andremal steigt er auf ein benachbartes Gebiet herab, auf das weniger erhabene aber durchaus noch menschenwürdige Niveau der schönen Wissenschaften. Auch hier findet der Geist reiche Gelegenheit der Anregung, Erquickung und Stärkung. Weit entfernt für die höhere Wissenschaft untauglich zu werden, wird er durch die Rhetorik, Poesie u. s. w. ertüchtigt, mit gereinigtem Auge den Strahl der Wahrheit aufzunehmen; er wandelt auf einem seiner Natur entsprechenden Stufenwege allmählich und sicher aufwärts[1]). Jene anderen dagegen (die Mönche) wollen gleichsam im Sprung und Sturm die naturgemäßen Zwischenglieder überwinden, sie verlegen sich auf das παθεῖν statt das μαθεῖν (ein passives Verhalten statt eines rationellen Prozesses). Demgemäß erscheint ihr notwendiges zeitweiliges Pausieren in der Beschauung nicht als ein sachtes Niedergleiten auf ein benachbartes Gelände, sondern eher als ein unvermitteltes Herabstürzen. Oder wie reimt sich das: erst an das Höchste rühren und dann — Weidenruten und Reisig flechten? . . . Merkwürdig und für den synkretistischen Charakter der Philosophie des Synesius bezeichnend ist aber die Tatsache, daß er als konkrete Beispiele von außerordentlicher Befähigung für Kontemplation neben zwei heidnischen Autoritäten auch zwei christliche Mönche namhaft macht, neben Zoroaster und Hermes die Ägypter Ammonius und Antonius, n. 9. 1141 A. Von dem erstern spricht er sogar zweimal; an einer früheren Stelle (n. 8. 1136 C) läßt er ihn als eine

[1]) Ganz dieselbe Anleitung und das gleiche Bild vom Schauen in die Sonne s. bei Basilius, Rede an die Jünglinge c. 2 f.

jener Ausnahmen gelten, bei welchen, ohne Vermittlung literarischer Bildung, durch ungewöhnliche Geistesfülle und direkt von oben eingestrahltes Licht[1]) das Ziel der Beschauung erreicht wird[2]).

Nach der umfangreichen Abfertigung dieser einen Kategorie von Gegnern der klassischen Bildung hat Synesius einige wenige Worte übrig, um auch jene Hellenen zurechtzuweisen, welche keine edle Bildung besitzen, dafür aber recht großsprecherisch auftreten. Sie sind ebenso aufgeblasen wie einfältig. Im schärfsten Gegensatz zu ihnen will Synesius die schönen Werke der griechischen Literatur (Redner, Dichter, Historiker) dankbar in Ehren halten, da er ihnen die gesunde, energische und doch so angenehme Entwicklung seiner geistigen Anlagen verdankt.

---

1) Athan. Vita Ant. cap. 14: προῆλθεν ὁ Ἀντάνιος ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος.

2) Was hier Synesius von Ammonius berichtet, scheint auf einer Verwechslung mit Antonius oder Or oder Pambo zu beruhen. Über Antonius hören wir bei *Sokrates* (*Socr.* h. e. IV, 23 M. 67, 516 C: „Es kam zu ihm einer der damaligen Weltweisen und fragte ihn: Wie kannst du dieses Leben aushalten, da du den Trost der Bücher nicht hast? Antonius erwiderte: Mein Buch ist die Natur der geschaffenen Welt und ich kann nach Belieben die Worte Gottes lesen". Es hatte der Heilige aber auch, ohne die Schrift zu erlernen, infolge seines guten Gedächtnisses aus den biblischen Vorlesungen in der Kirche den Inhalt der Offenbarung sich angeeignet. — Vom Abte *Or* erzählt die erweiterte Historia Lausiaca: Er kannte anfänglich keinen Buchstaben (ἀγράμματος ἦν). „Als er aber aus der Wüste in die bewohnten Gegenden kam, ward ihm von Gott wunderbar verliehen, daß er die heil. Schrift auswendig wußte. Denn da ihm die Brüder das Buch vorlegten, las er in der Folge wie ein des Schreibens Kundiger" M. 34,1027 B/C. In der ursprünglichen Bearbeitung der Hist. Lausiaca (*Butler* II 32) finden wir abermals eine verwandte Notiz. Palladius erzählt nämlich: „Origenes (eremita) und Antonius bezeugten mir: Nie gab Pambo auf eine Frage eine schriftliche Antwort . . . sondern sagte: Ich habe es noch nicht gefunden . . Man nahm aber seine Antworten (die er oft nach drei Monaten erst gab), wie von Gott entgegen. — Von Ammonius ist dagegen ausdrücklich überliefert, daß er seiner Gattin aus der hl. Schrift die Stellen über die Virginität vorgelesen habe (*Butler* II 27).

Selbst wenn einer bei der klassischen Bildung stehen bliebe, ohne auf diesen Vorstufen bis zur Philosophie aufzusteigen, so wäre sein geistiger Gewinn immerhin ein köstlicher. Mit dem allgemeinen Erfahrungssatze, daß diejenigen, welche die Kunst nicht verstehen, sie schelten, um ihre Unwissenheit oder Trägheit zu verdecken, schließt unter einigen Entschuldigungen ob der freien Aussprache der so beachtenswerte Passus im Dion.

Parallele Gedankenreihen laufen im Geleitschreiben, das Synesius dem an Hypatia überschickten „Dion" mitgab, ep. 153. 1553 f. Eine besondere Hervorhebung verdient hier die Einleitung, welche von Leuten „in weißen und schwarzen Mänteln"[1]) als Gegnern seiner schöngeistigen Beschäftigung spricht. Beide Klassen beschuldigen den

[1]) Auf welche Klassen von Menschen zielt Synesius, wenn er sagt: τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καί τῶν ἐν φαιοῖς? Man bezieht gewöhnlich die ἐν λευκοῖς τρίβωσι auf den „weißen Philosophenmantel" (s. *Volkmann* S. 145 u. 192). Nun ist allerdings nicht zu bestreiten, daß manche Philosophen den weißen Mantel trugen, wofür wir z. B. in der Rede Gregors v. Naz. auf den Philosophen Heron (or. 25 M. 35,1200) ein schlagendes Zeugnis haben. Aber andrerseits ist es doch Tatsache, daß die Philosophen sich gewöhnlich einen dunklen (schwarzen) Mantel (*pullum pallium*) umlegten. An unserer Stelle ist ferner in Hinsicht auf beide Klassen von Mantelträgern die eine Aussage gemacht, daß sie dem Synesius gram sind, weil er zwar rede, aber nicht nach ihrem Sinne, d. h. nicht mit dem gehörigen Ernst und nicht mit Verschmähung der schöngeistigen Sprachmittel. Erst später stellt Synesius diesen Gegnern eine zweite Gruppe von Widersachern entgegen, die es ihm verübeln, daß er überhaupt rede und seine Wissenschaft verrate. Und die Züge, mit denen er diese zeichnet, passen gerade auf die heidnischen Philosophen. Sonach sind wir genötigt, unter den Trägern des weißen Mantels ebenfalls Christen zu verstehen und zwar, im Gegensatz zu den Trägern des schwarzen Mantels der Mönche, die Kleriker. Synesius leitet selbst auf diese Auffassung hin, da er von δημοδιδάσκαλοι spricht, womit offenbar christliche Prediger gemeint sind. Laienmönche durften in jenen Zeiten nicht predigen. Daß aber Prediger bezw. Kleriker, vorab die Bischöfe, im Orient weiße Mäntel trugen, läßt sich dokumentarisch belegen. Vgl. Dictionary of christ. antiqu. II 1533. Der λευκὸς τρίβων wird uns unten (ep. 146) wieder begegnen.

Schriftsteller wegen seiner literarischen Produkte. Die einen verargen es ihm, daß er Dichterzitate und rhetorische Schönheiten zum Besten gebe, statt ernsthaft mit rein geistiger Arbeit sich zu befassen. Unbillige und törichte Forderung! Und was noch mehr Befremden erregt, solche zungenfertige Leute, die nichts gelernt haben, spielen sich als Lehrer von Gemeinden auf (δημοδιδάσκαλοι) und drängen sich an ihn selbst heran, um ihn für ihre Lehre zu gewinnen, indem sie ihm versprechen, in kurzer Zeit aus ihm den streitbarsten Theologen zu machen. Andere, die sich klüger dünken, sind mit ihrem unwahren Treiben noch viel schlimmer daran. Auch sie möchten den Ruhm von Weisen genießen — ein Glück, daß es ihnen nicht gelingt! Bankrott[1]) oder sonst ein Unglück hat sie zum Philosophieren getrieben, als sie schon auf der Mittagshöhe des Lebens standen. Ihre ganze Kunst beschränkt sich darauf, nach Art Platos bei den Göttern das Ja oder Nein zu beschwören. Aber die äußere Haltung soll umsomehr imponieren! Siehe da die hochgezogenen Brauen, die unter das Kinn gesteifte Hand, die ganze Figur noch viel gravitätischer als ein Xenokrates. Und diese Leute wollen Synesius vorschreiben, was nur in ihrem Interesse liegt: daß er von seinen Kenntnissen und von Beredsamkeit nichts merken lasse, damit ihnen ob ihrer Unwissenheit keine Beschämung erwachse. Ihr Schweigen würde ja nicht mehr als tiefe Weisheit erscheinen. Aber weder um die erstern, welche wollen, daß er geradeso wie sie spreche, noch um die andern, welche ihm den Mund schließen möchten, will er sich kümmern, ihnen vielmehr mit eben der Schrift „Dion“ eine gehörige Lektion geben.

Die nähere Veranlassung der geharnischten Abhandlung erfahren wir aus dem gleichen Schreiben an Hypatia. Synesius hatte die „Kynegetika“ geschrieben, ein uns nicht erhaltenes Werk über die Jagd, in dem er vermut-

---

[1]) οἶσθά τινας ἐν λογιστηρίοις ἀποδύντας ist dunkel; es scheint Synesius von Rechnungskammern zu sprechen, wo manche mit ihren Finanzen übel wegkommen. *Volkmann* denkt an Leute, „die sich in den Schulen völlig ausgegeben haben“ S. 146.

lich heiterer Laune und witzigen Einfällen etwas freier die Zügel schießen ließ. Etliche junge Leute waren auf unaufgeklärte Weise in den Besitz des Manuskriptes gekommen und machten aus dem Vergnügen, das ihnen die Schrift gewährte, kein Hehl, 1553 B. Darob nun der Lärm aus zwei Lagern gegen den Verfasser. Unter solchen Umständen erscheint die Taktik der Abwehr in einem minder bösem Lichte. Es läßt sich der ganze Ton insbesondere besser begreifen, wenn Synesius wohl etwas gar zudringlich von jenen Mönchen (βάρβαροι), bei denen er keine literarische Bildung entdeckte, mit Bekehrungsversuchen behelligt wurde. Von seinem hellenischen Standpunkte aus beurteilte er das christliche Asketentum einseitig rationalistisch, ohne den Faktor der übernatürlichen Gnadenwirkung zu verstehen[1]).

---

[1]) Die Auffassung des Synesius vom christlichen Mönchtum ist später eine ganz andere, wie wir sehen werden. Hier, im Dion und ep. 153. 1553 bekundet er eine totale Verkennung des eigentlichen Wesens und Zieles der christlichen Askese. Von den Grundwahrheiten des Glaubens, daß infolge der Erbsünde die menschliche Natur im gefallenen Zustande ist, daß der fleischgewordene Logos auf die Erde kam, um sie durch den Kreuzestod zu erlösen, daß die strenge Abtötung und Weltflucht der Mönche ihre Wurzel und ihre Blüte in der Liebe Christi hat, daß der unablässige Kampf gegen die sinnliche Natur in Verbindung mit der göttlichen Gnade die Verähnlichung und Vereinigung mit Gott nicht so sehr auf dem Wege spekulativen Erkennens als vielmehr sittlicher Läuterung und liebender, praktischer Willensbetätigung anstrebt, von all diesen Dingen, die für die christlichen Asketen selbstverständlich waren, seit ihnen die Antonius-Vita des hl. *Athanasius* einen „Spiegel" der Vollkommenheit aufgestellt hatte, besaß unser Neuplatoniker damals noch keine Ahnung. Nur das Eine schwebte ihm vor, daß christliche Asketen ohne klassische Bildung auf einem ganz andern aussichtslosen Wege zur sublimen Beschauung gelangen wollten, zu der sich die Jünger Plotins mit rein natürlichen Mitteln, unberührt von den historischen Heilstatsachen, emporzuarbeiten strebten. Das Wort des Klemens von Alexandrien τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος (ὁ Λόγος), ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς Θεὸς χορηγήσῃ (Protrept. 1 M. 8,61 C) hätte ihn eines besseren belehren können. — Was dreiste Unwissenheit in theologischen Fragen betrifft, so begegnen uns ähnliche Klagen auch in

Es soll übrigens nicht geleugnet werden, daß sich unter den Mönchen und Anachoreten jener Zeit, zumal in Ägypten, vielfach Verschrobenes, Eigenmächtiges und Extravagantes einschlich. Kam nun dazu noch der aufdringliche Zelotismus und die oberflächliche, aller philosophischen Tiefe bare Propaganda christlicher Lehrsätze, so mußte sich der hochfliegende Sinn des Kyrenaikers abgestoßen fühlen. Trat ihm dagegen das Christentum im Gewande einer edlen Sprache und aus dem Munde eines sittlich hohen Charakters entgegen, so zollte er ihm aufrichtige Bewunderung. Ein erfreuliches Beispiel hiefür bietet ep. 66. 1498. Wir ersehen aus dem Briefe, daß Synesius selbst einem Theophilus gegenüber sich nicht scheute, in den ehrerbietigsten Ausdrücken von Johannes Chrysostomus zu reden, den er in früherer Zeit, während

---

kirchlichen Kreisen. *Isidor v. Pelus.*: „Meistens pflegt die Unwissenheit (ἀλογία) sich kühn zu geberden und jetzt gerade wirst du finden, daß sie überall das große Wort führt. Weder die Regierung der Kirche noch die bürgerliche Verwaltung noch selbst die königliche Macht kann man ohne sie ausgeübt sehen. Infolge davon mehren sich die Übel und die Gewalt hat überall einen erniedrigten Charakter angenommen, ep. I 322 M. 78,369. — Ein anderer Zeuge ist der heilige *Hieronymus*, der im Orient und Okzident Erfahrungen gemacht hatte: „Hanc (scripturarum artem) garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista (sophista?) verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. Alii adducto supercilio grandia verba trutinantes inter mulierculas de sacris litteris philosophantur, alii discunt — proh pudor — a feminis quod viros doceant et, ne parum hoc sit, quadam facilitate verborum, immo audacia disserunt aliis, quod ipsi non intellegunt“ etc. ep. 38, 6; ed. *Hilberg* I 453. — Vgl. die Schilderung der Schattenseiten des Mönchslebens bei *Möhler*, Athanasius S. 380 ff. „Andere hatten bloß das Äußere der großen Mönche im Auge . . . Die Erhabenheit der großen Mönche über das Irdische setzten manche bloß in feindliche Abstoßung alles Menschlichen und der Verbildung in den Städten setzten sie gerne Roheit und Ungeschliffenheit entgegen . . . Manche verloren, ohne daß sie darauf ausgingen, in der Einsamkeit alle Freudigkeit des Geistes und finsterer Trübsinn bemächtigte sich ihrer . . . Die Einsamkeit brachten sie sehr oft in Müssiggang und ertötender Gedankenlosigkeit zu, was durch die Unkunde so vieler im Lesen noch gar sehr unterhalten wurde . .“

des Aufenthaltes in Konstantinopel, als den dortigen Bischof kennen gelernt hatte.

Ein besonders schlimmer Vorwurf, den Synesius den Christen (Mönchen) machen zu müssen glaubt, lautet dahin, daß sie die Schriften der „hellenischen“ Philosophen bestehlen und mit den zusammengerafften Brocken eine unsaubere und entstellte Wiedergabe griechischen Gutes bieten. Sie gleichen den faulen Drohnen, welche ohne zu arbeiten von der Frucht fremden Fleißes zehren, ep. 142. 1536. Dazu sind sie voll hochmütiger Einbildung, ohne Kenntnis der schönen Literatur, die doch die Vorstufe der Philosophie bildet, und überhaupt von beschränkter Geistesanlage. Synesius warnt vor Mitteilung philosophischer Lehren und erzählt deshalb: „Infolge persönlichen Zusammentreffens, sowohl früher wie in jüngster Zeit, kenne ich Leute, welche voreilig einige ehrwürdige Ausdrücke gehört haben und nun nicht mehr sich für das hielten, was sie wirklich waren, nämlich für Idioten, und, von Hochmut aufgeblasen, göttlich erhabene Lehren besudelten, indem sie den Unterricht von Dingen, die sie gar nicht begriffen hatten, verdrehten (μεταποιήσει διδασκαλίας)[1]). In ähnlicher Weise ergeht sich Synesius im „Dion“ n. 9. 1140 über solche Leute, welche zufällig vor andern das voraus haben, daß sie etwas von dem Logos als dem herrlichen Besitztum des Menschen hörten[2]). Darauf hin haben sie alle edle Bildung verachtet, durch welche der Geist erstarkt, werden aber von ihren eigenen verkehrten Regungen umhergezerrt und machen sich großtuend an die Philosophie. Sobald sie dann von andern irgend einen Vortrag hören, so verschlechtern und verderben sie ihn durch ihre eigenen Zutaten und bringen blinde Mißgeburten zum Vor-

---

[1]) Bald nachher rät er wieder dem Herkulian: ἀφίστασθαι κοινωνίας πρὸς τοὺς ἀποστρόφους αὐτῆς (sc. φιλοσοφίας) καὶ νοθεύοντας τῇ μεταποιήσει τὸ ὑπέρσεμνον αὐτῆς.

[2]) *Athanasius* sagt vom Einsiedler Antonius: Er gedachte des Adels der Seele, den uns Christus erworben, und sah die Auszeichnung des Menschen in dessen geistigem Vermögen (τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς). Vita Ant. c. 5 M. 26,848 vgl. 873 τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερὸν κατὰ φύσιν ἐχούσης ἡ ἀρετὴ συνίσταται.

schein, die nicht Erzeugnisse des Geistes, ja nicht einmal der Erkenntnis, sondern nur einer tollen Meinung und einer in die Irre schweifenden Phantasie genannt zu werden verdienen, n. 9. 1144B. Statt mit Einsicht sind diese Menschen mit Hochmut erfüllt (φρονήματος ἀντὶ φρονήσεως) und bevor sie gelernt haben, werfen sie sich auf das Lehren (πρὶν μαθεῖν διδάσκειν, 1136 A). Die Theologen wachsen nicht aus dem Boden, gleich den Sparten n. 9. 1141 D, und die Wahrheit liegt nicht bequem am Wege.

Es sind das die herkömmlichen Anklagen, die von den heidnischen Schriftstellern gegen die Lehrer der Kirche erhoben wurden. Bekannt ist das böse Urteil des Porphyrius über Origenes: „Origenes war ein Hellene und in hellenischer Bildung erzogen, scheiterte aber an der Verwegenheit der „Barbaren“ (πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα). Ihr verkaufte er sich und die erworbene Wissenschaft, um sie, gleichwie Krämer ihre Waren, zu verfälschen (ἐκαπήλευσε). Dem äußeren Leben nach war er ein Christ und Verächter (unserer) Gesetze, aber in seinen Anschauungen von Gott und der Welt war er ein Hellene und unterschob die geistigen Errungenschaften der Griechen fremdländischen Fabeln“ (*Euseb.* h. e. VI 19).

Julian der Apostat bedient sich in seinen berüchtigten Dekreten ähnlicher Vorwürfe. Auch er spricht von den christlichen Lehrern als „Krämern der schlimmsten Art“, die nämlich die gute Ware verfälschen und die sich zu lehren erlauben, was sie selber nicht glauben und für verderblich erachten. Sie hätten sich an ihren Matthäus und Lukas zu halten (Jul. imper. ep. 42). Aus Gregor v. Naz. erfahren wir weitere spöttische Bemerkungen des Kaisers: ἡμέτεροι οἱ λόγοι καὶ τὸ ἑλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεούς· ὑμῶν δὲ (sc. Χριστιανῶν) ἡ ἀλογία καὶ ἀγροικία· καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ „Πίστευσον“ τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας or. 4,102. Die gleichen Bezeichnungen mit ἀτοπία, ἀλογία, ἀγροικία, τόλμα. νοθεύειν etc. kehren traditionell wieder. Bei Synesius ist allerdings von praktischem Polytheismus nichts mehr zu entdecken, dafür ist er zu innig mit Plotin verwandt, aber im übrigen sind

seine Auslassungen über den Vorrang des Hellenentums vom gleichen Geiste inspiriert.

Indessen muß zu seiner Entlastung doch wieder betont werden, daß auch unter den Vätern der Kirche gerade die hervorragendsten, wie ein Basilius und Gregor von Naz., gegen jene Anhänger der Kirche eiferten, welche den Unterricht in der antiken Klassiker-Literatur verwarfen. Gedenken wir der scharfen Worte, die bereits Klemens von Alexandrien solchen Leuten gegenüber gebrauchte[1]) und die bei Gregor von Nazianz und späteren wiederkehren[2]).

An mehr als einer Stelle bekennt sich Synesius, lange vor der Bischofswahl und noch in neuplatonischen Ideen schwelgend, gleichwohl zu Grundsätzen, welche die „*anima naturaliter christiana*" verraten. Wir sehen ihn in einer merkwürdigen Mittelzone zwischen klarem Christentum und integralem Hellenismus. Selbst die gleichen Termini treten beiderseits auf und wollen hier im antiken, dort im christlichen Sinn verstanden sein. Die oben mitgeteilte Charakteristik eines echten Philosophen (ep. 150. 1552 B) lieferte auch die Linien, um das Bild des tugendhaften Bischofs zu zeichnen, ep. 57. 1396 C f[3]). — Das hübsche Bild vom Tempelhofe (περίβολος ἱερός, ep. 57. 1388 C), das Synesius auf sein außerhalb der Kirche verflossenes Jugendleben anwendet (ep. 67. 1432 C), kehrt wieder in ganz anderer Beleuchtung ep. 72. 1436 D, nämlich in einer

---

[1]) Ich weiß gar wohl um das übliche (den Klassikern feindselige) Gerede mancher Christen, welche in ihrer Unwissenheit bei jedem Laut erschrecken" strom. 1,1 M. 8,708.

[2]) „Leute, welche eine solche (ablehnende) Haltung einnehmen, muß man für beschränkt und unwissend erachten" or. in Bas. (M. 36. 508 ff). Basilius schrieb für Iünglinge eine Belehrung über heidnische Lektüre. Vgl. *Stiglmayr*, „Kirchenväter und Klassizismus" S. 16.

[3]) An beiden Stellen erscheint der Ausdruck δοχεῖον θεοῦ bezw. δοχεὺς θεοῦ. Die ἀπάθεια, die Synesius ep. 150 und sonst vom wahren Philosophen verlangt, denkt er auch als notwendige Eigenschaft eines Bischofs (κενὴ παθῶν ψυχή 1396 B-C). Das σπέρμα θεῖον im Neuplatoniker Herkulian (ep. 150. 1552) siehe leise umgebogen in μοῖρα θεία ep. 105. 1484 B.

Anrede an die Bischöfe (ἐὰν ἄρα δυνώμεθα μένειν εἴσω τῶν περιβόλων τῶν ἱερῶν). Das Platonische Axiom μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι (Phaed. 67 B) tritt dem jüngeren Synesius in einem Briefe an den heidnischen Freund (ep. 136. 1526 f) ebenso vor die Seele wie später dem über weltliche Störungen klagenden Bischof, ep. 57. 1396 C. In einem Schreiben an den befreundeten Troilus ep. 26. 1356 tröstet ihn Synesius wegen des Undankes, den Troilus für einen erheblichen Dienst von Seiten der Kyrener erfahren hat. Gott wird es an Vergeltung nicht fehlen lassen, denn durch die Gemeinsamkeit wohltätigen Sinnes wird der Mensch Gottes vertrauter Freund[1]). Klingt der Satz: „Gott sagt, man müsse die Schulden nachlassen“ ep. 28. 1557 nicht an die fünfte Bitte des Vaterunsers an?[2]). Der Brief ep. 94. 1460 f an den Bruder Euoptius, von *Seeck* noch in das Jahr 406 datiert, enthält unter andern Worte, die jedem Christen zur Ehre gereichen würden. Ein gewisser Julius, von dessen Haupt Synesius die Verurteilung wegen Majestätsbeleidigung abgewendet hatte, damit nicht dessen Familie ins Unglück stürze, benahm sich gegen seinen Retter nicht bloß undankbar sondern geradezu feindselig. Mit Rücksicht auf ihn sagt Synesius: Mein Charakter und meine Grundsätze sollen auch dem schlimmsten Feinde zugute kommen. Viel rühmlicher ist es für mich, auch einem Unwürdigen wohl zu tun, als viele unverdienter Weise leiden zu lassen, während ich es hindern könnte ... Es gibt nichts, was mir mehr nützen könnte, als (von diesem Menschen) geschmäht zu werden. Bei Gott und bei den Menschen wird mir das zum Besten ausschlagen. Jener wird die Strafe für seine (bösen) Absichten zu büßen haben, aber nicht von meiner Seite aus, denn wenn ich auch könnte, wollte ich ihn vielleicht nicht strafen, jedenfalls könnte ich nicht, wenn ich wollte“. — In der ganzen Formgebung antikheidnisch, den Ideen nach christlichen Grundsätzen der Eschatologie nahe verwandt ist die Stelle im Briefe ep. 44.

---

[1]) Vgl. Luk 6,35: ἀγαθοποιεῖτε . . . καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου κτλ.

[2]) ἀφιέναι φησὶ δεῖν ὁ Θεὸς τὰ ὀφειλήματα = Matth 6,12: ἄφες ἡμῖν κτλ.

1365 f an den einer Mordtat verdächtigen Johannes. Ausgehend vom Verse *Hesiods* (Werke u. Tage, 766; „einer unserer Dichter“), daß die Fama eine Gottheit sei, neigt Synesius zum Glauben an die Schuld des Adressaten. Er rät ihm nun, sich selbst den Richtern zu stellen. Wenn er den Mord wirklich begangen hat, soll er bitten, flehen, alles aufbieten, bis er nach dem Spruch des Richters dem Gerichtsdiener übergeben und gestraft wird. Wenn er im Vorhinein diese Sühnung geleistet hat, wird er in den Gerichtshöfen der Unterwelt gut wegkommen ... Gott ist stärker (um zu strafen) als der Mensch ... Es gibt Dämonen, welche die Läuterung der Seelen vollziehen und an ihnen ein Geschäft üben, wie die Walker an den schmutzigen Kleidern. Hätten die Gewänder ein Empfinden, was wären das dann für Leiden, mit Füßen gestampft, mit Nitron behandelt und auf jede Weise gewalkt zu werden. Unter welchen Qualen müßten alte Schmutzflecken und tief eingefressene Besudelungen entfernt werden. Davon soll gar nicht die Rede sein, daß bei vielen der Schmutz so stark eingedrungen und mit ihnen verwachsen ist, daß er kaum mehr zu entfernen ist und die Kleider schon vorher zerreißen, weil das Übel durch die Länge der Zeit oder die Intensität des Bösen zur Natur geworden. Für die Seele wäre es da gut, gänzlich unterzugehen, aber ... sie ist u n s t e r b l i c h und hat eine n i e e n d e n d e Strafe zu verbüßen, wenn sie in eine zu tiefst dringende und unaustilgbare Schuld verstrickt wird. Wer jedoch im Leben für sein Tun gestraft wird, bei dem sitzt das Übel nicht so tief und wird alsbald reingespült. Deshalb müssen wir so schnell als möglich uns der Strafe unterziehen, damit wir Menschen und nicht die Dämonen zu Strafvollstreckern erhalten. Vgl. anklingende Stellen im Platonischen Dialog Phädon, Gorgias und Republik (X 616 A); Greg. v. Nyssa or. cat. c. 8.

Anderseits darf aus dem Umstande, daß Synesius noch in seinen Briefen aus der bischöflichen Zeit reichliche Anspielungen und Zitate antiken Charakters einfließen läßt[1]).

[1]) So z. B. zitiert er einen Vers aus Empedokles Ἔνθα φόνος

nicht zuviel gegen die Aufrichtigkeit seines Christentums gefolgert werden. Wie wenig konnte ein Mann strengster Orthodoxie, ein heiliger Hieronymus, sich enthalten, seine Schriften, sogar asketische, mit Klassikerstellen zu verzieren? Synesius ist in der Korrespondenz mit christlichen Glaubensgenossen im Ganzen hierin sehr sparsam; gegenüher den alten Freunden der Studienzeit erlaubt er sich allerdings mehr, aber nirgends unter Preisgebung der kirchlichen Lehre.

Grützmacher scheint uns hier zu weit mit seiner Folgerung zu gehen: „Es ist bezeichnend dafür, wie stark er (Synesius) noch im Hellenentum wurzelte, daß nicht die Worte der heiligen Schrift, sondern die stoische Philosophie den christlichen Bischof trösteten". Denn der Gedanke, daß es für den Menschen eigentlich kein wahres Übel gibt als die Sünde, d. i. den Mißbrauch des eigenen freien Willens, gilt auch für den Christen. Wenn Synesius in das christliche Glaubensbewußtsein eingetreten war, so brauchte er nicht zu verleugnen, was auch die Stoa als wahr ausgesprochen hatte. Auch Philo (de migr. Abrah. 37 und de mut. nom. 41) und Klemens von Alexandrien (strom. 4, 124 M. 8. 1336) haben das ἐφ' ἡμῖν und οὐκ ἐφ' ἡμῖν in Verbindung mit dem ἀδιάφερον in ihren moralischen Ausführungen erläutert. Schließlich ist es leicht zu verstehen, daß Synesius einem Nichtchristen gegenüber keinen Bibeltext anführt. Stutzig könnte uns ep. 10. 1318 machen, wo Synesius sich in Klagen über seine Verlassenheit ergießt; er sei vor allem auch der göttlichen Seele der Hypatia beraubt, die, treuer als die Mißgunst des Schicksals und die Fluten des Fatums,

---

τε — ἠλάσκουσι de provid. I 1 1213 und ep. 146. 1544. Vgl. das Platonische Axiom (oben S. 527), das übrigens bei Klemens von Alexandrien schon den Christen zu Gemüte geführt wird. Im 126. Briefe, in welchem der Bischof von seinem Vorhaben einer Klostergründung spricht, erzählt er Eingangs den Tod seines letzten Sohnes. Er beginnt mit einem Verse aus Euripides und bekennt, daß jener Satz: „die außerhalb unserer Willenssphäre liegenden Zufälle seien weder gut noch böse", bei ihm nunmehr aus einer Theorie (μάθημα) zu einem inneren Erlebnis (δόγμα τῆς ψυχῆς) geworden.

ihm, wie er hoffte, bleiben würde. Τὰ ἐξ εἱμαρμένης ῥεύματα klingt freilich antik fatalistisch. Aber stellen wir diesem Ausdruck jene andere Stelle ep. 57. 1385B: Τὸ γὰρ ᾗ δεῖ γενέσθαι ὑπηρετῆσαι τῷ χρεὼν οὐκ ἀστείας ἀπολογίας ἐστί gegenüber, so erscheint er als eine Akkommodation an die in der Philosophie gebräuchliche Terminologie.

Auch zu dem weiteren Satze bei *Grützmacher* (zu ep. 80): „Die Freundschaft der Hypatia, die das Glück des Jünglings war, ist der einzige Trost für den gealterten und lebensmüden Bischof geblieben" S. 162, sowie zu der Bemerkung zu ep. 16: „Seiner geliebten Lehrerin schüttete Synesius in diesem Briefe sein Herz aus. Er klingt ganz anders als seine gleichzeitige offizielle bischöfliche Korrespondenz" (S. 162) glauben wir bei aller Anerkennung der schönen Biographie *Grützmachers* einer Mißdeutung vorbeugen zu müssen. Synesius sagt ep. 80 selbst zu Hypatia: σὲ μετὰ τῆς ἀρετῆς ἀγαθὸν ἄσυλον ἀριθμῶ. Also setzt der Bischof sein Vertrauen und seinen Trost nicht bloß auf einen Menschen, sondern auch auf den tugendhaften Wandel vor Gott, den ihm sein Gewissen bezeugt. Daß der vertrauliche Brief an die hochverehrte, wie eine Mutter geliebte Lehrerin, vom Krankenbette aus geschrieben, einen so wehmütig weichen Ton annimmt, erklärt sich aus der augenblicklichen Stimmung, die den ganzen Mann ergriffen, leicht genug. Indessen klingt der Brief 57 (gegen Andronikus), gewiß ein „offiziell bischöfliches Schreiben", keineswegs „ganz anders". Er zeigt dasselbe momentane Überwältigtsein vom Schmerze, gegen das der Wille des Bischofs alsbald wieder ankämpft (vgl. ep. 80. 1452 „kein Dämon kann mir benehmen, das Beste zu erwählen und den Unterdrückten zu helfen").

Stünde uns nur die allgemeine Wahrnehmung zu Gebote, daß Synesius in seinen früheren Werken von positiven christlichen Dingen schweigt, einen gewissen Rigorismus auf kirchlicher Seite, der in Beurteilung der klassischen Literatur hervortrat, mit unverkennbarer Animosität bekämpft und endlich die Meisterwerke des Hellenentums in enthusiastischer Weise verherrlicht, so dürften wir mit

der Behauptung, er sei von Jugend auf Heide gewesen, immerhin etwas zurückhaltend sein. In jenem Zeitalter, wo sich gebildete Kreise beider Religionen nicht bloß gesellschaftlich berührten, sondern auch vielfach einen merkwürdigen Synkretismus innerlich so verschiedener Meinungen ausgebildet hatten, tritt uns mehr als ein überraschendes Beispiel dieser Art entgegen. Mit Recht hat *Kleffner* auf einen so seltsamen Charakter wie Boethius hingewiesen[1]). In Ausonius begegnet uns eine noch rätselhaftere Mischung von Heidentum und Christentum. Unter den Freunden des Synesius selbst findet sich der von ihm hochgeschätzte Troilus, dessen blühende Rhetorenschule in Konstantinopel von Christen und Heiden besucht wurde. Gleichwohl steht es nicht fest, ob er selbst Christ oder Heide war[2]).

Aber es ist doch etwas anderes, wenn Synesius in ganz bestimmten Wendungen seinen gegensätzlichen Standpunkt zu den Christen ausspricht. Dergleichen Wendungen lassen sich in solcher Fülle und Mannigfaltigkeit häufen, daß sie erdrückend wirken, wenn sie in ihrem Zusammenhang betrachtet werden. Man vergleiche zunächst aus dem „Dion": ἀξιῶ . . . ἀκριβῶς Ἕλληνα εἶναι (sc. παῖδα) 1125 A; — ὁ φιλόσοφος ὁ καθ' ἡμᾶς 1125 C; — τὸν Ἕλληνα τοῦ βαρβάρου (ταύτῃ) πρῶτον ἄγω 1133 A; — ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος (nostras philosophus) 1136 B; — οἱ παρ' ἡμῶν ἀφικνούμενοι 1136 C; — τὰ τῆς Ἑλληνικῆς ἀναγωγῆς 1136 C-D; — Ἕλληνες σοφοὶ καὶ βάρβαροι 1137 B; — οἱ πρῶτοι καταστησάμενοι ἑκατέραν φιλοσοφίαν 1137 B; — ἡμεῖς δὲ . . . θαυμάζομεν (griechische Ethiker) 1140 A: — ἡμεῖς οὖν τιμῶντες 1140 C; ἡμεῖς αὐτοῖς (Χριστιανοῖς) εἴπωμεν 1141 A; — ὑμᾶς δὲ ὁρῶμεν . . . ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν 1141 B; — ὑμεῖς δὲ οἵπερ ἐστέ 1141 C; — ὑμεῖς δὲ αἰσχύνεσθε 1144 A; — ταῦτα οὐ πρὸς τοὺς ἐκ τῆς ἑτέρας ἀγωγῆς μᾶλλον ἢ καὶ πρὸς τοὺς παρ' ἡμῖν 1144 C.

[1]) „Wir sind eben außer Stande, uns eine klare Vorstellung davon zu machen, wie die dem Untergang geweihte antike Welt mit ihren formvollendeten Schöpfungen in der Kunst und Literatur auch weite christliche Kreise gleichsam mit Zaubermacht anzog" a. a. O. 59.

[2]) *Grützmacher* 61 f.

In dem 153. Briefe (an Hypatia), der oben berührt worden, erzählt Synesius, er habe sich dem Versuche christlicher Prediger zu erwehren, die ihn in ihre Schule herüberziehen wollen (μαθητιᾶν), um ihn alsbald zu einem schlagfertigen Theologen zu machen 1553 C. Ein Christ, wenn auch erst Katechumen, konnte füglich vom Christentum nicht als einer ihm fremden Schule reden. Im 44. Briefe zitiert Synesius einen Vers aus *Hesiod* mit der Einführungsformel: κατά τινα τῶν παρ' ἡμῖν ποιητῶν. — Die heidnischen sakralen Termini beim Gebete ([Ζεὺς] ἐλευθέριος, σωτήρ, ξένιος u. s. w. vgl. oben) kommen nicht aus dem Munde eines Christusgläubigen. Der Brief über die gefährlichen Abenteuer zur See (ep. 4 ad fratrem 1328 f) zeigt Synesius in Todesgefahr. Gleichwohl beschreibt er aus solch ernster Lage heraus seine Besorgnis, es möchte gemäß einem Worte *Homers* (Od. 4, 511) der Tod im Wasser auch den Untergang der Seele nach sich ziehen 1333 A f. Einen römischen Mönch, der mit auf dem Schiffe fuhr, bezeichnet er mit dem kirchlich nicht rezipierten Titel θρησκευτής (Ῥωμαῖος).

Ergänzend treten zu den Äußerungen aus der früheren Zeit jene späteren Worte, mit welchen Synesius den 67. Brief (an Theophilus) abschließt. Der Patriarch möge für ihn beten, weil er selber nicht wage mit Gott zu reden. Alles schlage ihm ins Gegenteil um, weil er in tollkühner Verwegenheit, als ein sündiger Mensch, der nicht im Schoße der Kirche erzogen und in einer andern Schule herangebildet worden, an die Altäre Gottes getreten sei 1432 C[1]). — Das bittere, peinigende Gefühl, das den Bischof bei der Erinnerung an sein Vorleben ergreift, erklärt sich noch hinlänglich auch dann, wenn einige Zeit wenigstens zwischen der Bekehrung zum Christentum und der Konsekration verstrichen ist. Innerhalb der Jahre 404, wo der Dion geschrieben wurde, und 409, dem Konsekrationsjahr, muß der Eintritt ins Christentum jedenfalls erfolgt sein.

---

[1]) ἀπότροφος τῆς ἐκκλησίας, ἀγωγὴν ἑτέραν ἠγμένος. Das oppositum zu ἀπότροφος s. ep. 105. 1481 D σύντροφος (von dem mit Synesius gemeinsam erzogenen Bruder Euoptius).

Ein Rückblick auf die dargestellten Tatsachen, Stimmungen und Selbstbekenntnisse des Synesius aus dieser Periode nötigt zu dem Schlusse, daß er außerhalb des Christentums geboren und erzogen wurde. Die Diagnose zeigt uns aber auch weiterhin ein Zweifaches, das für die fernere geistige Entwicklung des Mannes von größter Bedeutung ist. Erstens tritt bei ihm überall eine edle, reine, gottsuchende Natur zu Tage, die beste Disposition, an welche die Gnade des Berufes zum Christentum und Priestertum anknüpfen konnte[1]). Zweitens ergibt sich, daß Synesius damals mit Christen nicht bloß persönlich zusammengekommen ist, sondern auch schon als Neuplatoniker wenigstens mit Bruchstücken der christlichen Lehre und der heiligen Schriften bekannt geworden[2]). Der Gegensatz, den er so lebhaft empfand, mußte ihn gerade zu tieferem Nachforschen reizen.

II. Synesius als Bischofskandidat im Kampfe mit sich selbst

In dem 105. Briefe (an den Bruder Euoptius) macht Synesius eine Reihe Bedenken geltend, welche ihn vor der eben angebotenen bischöflichen Würde zurückschrecken und den Patriarch Theophilus bewegen sollen, von der Erhebung abzustehen. Im Eingang des wichtigen Schreibens anerkennt S. dankbar den guten Willen und die hohe Meinung, deren er sich seitens seiner Mitbürger in Kyrene zu erfreuen hat. Aber nicht das Angenehme einer solchen Gunst kommt für ihn in Frage, sondern die schwere und verantwortungsvolle Pflicht, die das heilige Amt[3]) auferlegt. Ihr fühlt er sich nicht gewachsen; seine Person scheint ihm ganz und gar ungeeignet für die Erhabenheit der geistlichen Würde (ἐνδεέστερος ἢ ἁρμόσαι

---

[1]) Synesius galt das Wort der Schrift: „Sortitus sum animam bonam“ Sap 8,19.

[2]) Vgl. ep. 4 1333 A: Anspielung auf den Todesmut der Makkabäer, und kurz vorher 1332 B: Erwähnung des Parascevetages der Juden; ep. 147. 1549 C: Scherzhafter Vergleich mit der Zeit Noes.

[3]) Οὐχ εἰ μεγάλα χαρίζονται, τοῦτο προσήκει σκοπεῖν ἀλλ' εἰ λαβεῖν ἐμοὶ δυνατά ... μικροῦ θείας καρποῦσθαι τιμάς 1481 C.

τῇ τῆς ἱερωσύνης σεμνότητι); das günstige Urteil anderer beruht auf einer Überschätzung seiner bisherigen bescheidenen Leistungen in der Philosophie. Die Hauptschwierigkeiten liegen zum Teil in seinem Charakter, dem nur ein zwischen philosophischen Studien und heiterem Vergnügen geteiltes Leben zusagt, zum Teil in äußeren Verhältnissen, sofern er nämlich auf Weib und Kinder nicht verzichten kann, endlich in wissenschaftlichen Überzeugungen, die er mit der Kirchenlehre nicht in Einklang weiß.

Nun verlangt aber das Priestertum einen Mann, der nach Gott geartet ist (ϑεσπέσιος), dem lebensfrohen Scherz und Spiel gleich Gott unzugänglich, ein Gegenstand allgemeiner Beobachtung, voll ernster Sorge und über alle Gemütsschwäche erhaben. Der Priester darf als Diener des Göttlichen nicht sich selber leben, sondern gehört ganz und gar seiner Gemeinde. Er ist Lehrer des Gesetzes, Verkünder der kirchlichen Gepflogenheiten. Die Geschäfte der einzelnen muß er allzumal auf sich nehmen, wenn er nicht will, daß ihm alles schuldgegeben werde. Es braucht einen gewaltigen und starken Sinn, um unter einer solchen Last von Sorgen nicht zu erliegen, den Geist nicht zu betäuben und den in der Seele liegenden Gottesfunken über dem Andrang so vieler Geschäfte nicht erlöschen zu lassen.

Allerdings gibt es manche Männer, welche beides vereinigen können[1]), die Besorgung der äußeren Geschäfte

---

[1]) Vgl. ep. 57. 1396C: Ich verurteile jene Bischöfe nicht, die sich mit (weltlichen) Geschäften befassen. Weil ich selber kaum für die eine (geistliche) Aufgabe genüge, bewundere ich die Männer, welche beiden genügen. Ich kann nicht zwei Herren dienen u. s. w. — *Isidor v. Pelus.*, mit dem Syn. später korrespondierte, sagt über die Würde des bischöflichen Amtes: „Es ist erhabener, aber auch mühereicher als das Königtum. Glaube nicht, der heilige Dienst unterliege keiner Verantwortung. Mir flößt jenes Wort: „Wenn jemand nach dem Episkopat begehrt . . .“ (1 Tim 3,1) einen heiligen Schrecken ein und erschüttert meine Seele bis in die innerste Tiefe. Zeigt es ja die Größe des Amtes . . . Der Apostel will nicht die Unwürdigen einladen, sich um das überaus schwierige Amt zu bewerben, das alle

und die innige Verbindung mit Gott. Das sind auserlesene Naturen, die wahrhaften „Gottesmänner". Synesius aber fühlt sich bei jedem Gang in die Öffentlichkeit ins Irdische verstrickt und mit nur allzuviel Flecken besudelt. Bei den persönlichen Makeln, die ihm von früher her anhaften, bildet die nächstbeste Zutat eine böse Verschlimmerung. In seinem Innern findet er nicht die gehörige Stärke und Gesundheit, die äußere Lage vermag er nicht zu beherrschen, Gewissensängste sind ihm unerträglich. Das ist sein unumwundenes Bekenntnis: der Priester muß durchweg fleckenlos dastehen, denn er hat einen hohen Rang vor den andern und muß auch sie von ihren Makeln reinigen. Daher die große Furcht des Synesius vor der ihm zugedachten Würde und sein Bemühen, sie abzuwehren.

Die zweite Schwierigkeit bezieht sich auf das Familienleben des Synesius. Gott und das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus haben ihm eine Gattin gegeben[1]) und die will er weder geradezu entlassen, noch heimlich mit ihr zusammenleben. Allen sei diese bestimmte Erklärung und Versicherung kund getan. Denn die vollstän-

---

weltlichen Stellungen und Würden übertrifft. Er überläßt es dem Einzelnen, sich selbst zu prüfen und will das Amt weder begehrt noch geflohen wissen, indem er den Zuhörern beinahe mit lauter Stimme, mit (abwinkenden) Augen, mit den Brauen und dem ganzen Gesichte den Stachel der Furcht einsenkt. Die heilige Sache hängt, nach dem Wort des Apostels, von der göttlichen Wahl und Bestimmung ab . . . „Heiligen Dienst" bedeutet der Name „Episcopus", nicht aber schlaffe Trägheit. Denn der Bischof muß mit allen Tugenden geschmückt sein und das fremde Ungemach wie sein eigenes tragen. Lebt er ja nicht für sich sondern für seine Untergebenen und zahllose Augen und Zungen sind es, welche prüfend sein Leben beobachten" ep. IV 219 M. 78,312 f. Deutliche Anklänge aus dem Briefe des Synesius sind dem Leser wohl schon aufgefallen. Die herrliche Schrift des Chrysostomus über das Priestertum mochte Synesius auch bekannt geworden sein.

[1]) Daß es sich hier um eine kirchlich geschlossene Ehe handle, dürfte außer Zweifel stehen, ebenso daß wenigstens die Gattin eine Christin war. Läßt man gelten, daß der „Dion" vor dem Eintritt des Syn. ins Christentum geschrieben ist, so wurde die Ehe ebenfalls vorher geschlossen. Vgl. Dion n. 4. 1124.

dige Trennung von der Frau erscheint ihm als eine Verletzung der Pietät, das andere als ein Vergehen gegen das kirchliche Gesetz. Vielmehr gibt er sich der freudigen Hoffnung hin, viele treffliche Kinder zu erzeugen. Gleichwohl deutet Synesius an, daß dieses Bedenken gegenüber den viel größeren, die sogleich erwähnt werden, fast verschwinden möchte. „Alles andere möchte einer im Vergleich mit dieser einen (aus der philosophischen Sphäre entspringenden) Schwierigkeit für eine Kleinigkeit erachten“ 1485 A. Tatsächlich geschieht auch der Gattin in späteren Schreiben keinerlei Erwähnung. Die Meinungen der Gelehrten gehen in dieser Frage auseinander: die einen nehmen an, Synesius habe sich, dem vorherrschenden kirchlichen Gebrauche gemäß, nach dem Antritte des bischöflichen Amtes von der Gattin getrennt (so u. a. *Kraus, Kleffner, Grützmacher*), andere halten ein Abbrechen der ehelichen Gemeinschaft für unwahrscheinlich bezw. unerweislich (*Hefele, Clausen, H. Koch, v. Wilamowitz*). Das *argumentum a silentio*, auf das sich die Vertreter der ersten Meinung stützen, gewinnt hier eine ungewöhnliche Kraft, weil in den harten Schicksalsschlägen, die den Bischof trafen, zumal beim Tode aller Kinder, nie der Gattin mit einer Silbe gedacht wird. Im 79. Briefe (an Anastasius) lag es insbesondere nahe, von ihr zu sprechen, da Synesius klagt, er sei jetzt um alles gekommen, was ihm lieb und wert gewesen sei[1]). Er gesteht von sich selbst, daß er ein zu weiches Herz habe und deshalb den Verlust des liebsten Kindes kaum ertragen könne[2]). Wer erwartet nicht, daß hier auch ein Wort über die Mutter falle, wenn sie anders zugegen ist? Frühere liebende Hinweise auf die Gattin finden sich im 8. Hymnus und im 131. Briefe.

Das dritte und schwerste Bedenken, das Synesius dem Patriarchen vorgelegt oder vielmehr wieder in Erinnerung gebracht wissen will, bezieht sich auf drei unkirchliche Lehrmeinungen, deren sich der neuplatonisch gebildete Bischofskandidat nicht entledigen zu können ver-

---

[1]) Ἅμα πάντων ἀφῃρημένος αἰσθάνομαι.

[2]) Θῆλύς εἰμι περὶ τοῦτο πέρα τοῦ δέοντος.

meint. Er sträubt sich auf Grund seiner wissenschaftlichen Ausbildung gegen die herkömmlichen Annahmen, erstens daß die Seele später, nach dem Leibe, entstehe; zweitens daß die Welt und ihre Teile miteinander untergehen werden; drittens daß man die Auferstehung nach der Auffassung der großen Menge zu beurteilen habe; sie sei vielmehr als ein heiliges Geheimnis zu verstehen. Ein philosophisch gebildeter Geist mag allerdings die Wahrheit schauen, sein Auge ist sonnenhaft; aber das gewöhnliche Volk vermag bei der Schwäche seines geistigen Blickes den vollen Strahl der Wahrheit nicht zu ertragen und würde dadurch nur zu Schaden kommen. Deshalb darf man ihm die (volle) Wahrheit vorenthalten[1]).

Wenn man diesen praktischen Grundsatz der esoterischen Philosophie auch im Priestertum der Kirche verwerten darf, dann möchte Synesius allenfalls die Weihe sich geben lassen. Er stellt sich für einen Moment diese Eventualität vor Augen: Wie wäre es, wenn ich für meine Person philosophisch denke, vor dem Volke aber die herkömmlichen Lehren vortrage[2]). Ich könnte mich darauf beschränken, meine wahren Ansichten in mir verschlossen zu halten und der Gemeinde so zu predigen, daß sie sich in ihren Meinungen nicht gestoßen fühlt. Wenn aber das nicht angeht — und Synesius sieht das Unstatthafte selber ein — so müßte er innerlich sich umformen und mit der verkündeten Predigt auch seine eigene Überzeugung in Einklang bringen. Dazu kann er sich aber (in der augenblicklichen Phase des Prozesses) nicht verstehen. Die Philosophie ist ihm zu gut für die Menge; die Wahrheit über die göttlichen Dinge muß ein Geheimnis bleiben, das Volk aber soll nach seiner geistigen Verfassung behandelt werden. Synesius will jedem seine Meinung lassen und sich nicht mit eigenen Ansichten aufdrängen,

---

[1]) Vgl. ep. 142. 1536 B. Synesius zitiert den Pythagoräer *Lysis*: Τὸ γὰρ δαμοσίᾳ φιλοσοφὲν μεγάλης εἰς ἀνθρώπους ἦρξε τῶν θείων καταφρονήσεως.

[2]) Τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν (man beachte das Spiel der Worte). Ganz richtig interpretiert *Kleffner* S. 75 die Stelle.

auch nicht im Bischofsamte. Hinter (erheuchelte) Lehrsätze will er sich andrerseits ebensowenig verstecken und zwischen seinem Denken und Sprechen soll kein Widerspruch herrschen.

Hier begegnet uns eine Stelle des Briefes von entscheidender Wichtigkeit. Εἰ ταῦτα καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυναίμην ἂν ἱερᾶσθαι, τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν. „Wenn die Satzungen des bei uns bestehenden Priestertums[1]) ebenfalls derartiges mir gestatten, dann könnte ich wohl die Weihe empfangen, für mich innerlich der philosophischen Anschauung lebend, nach außen für die Gemeinde ein Vertreter der volkstümlichen Meinung u. s. w. Synesius spricht hier von „den Satzungen der bei uns bestehenden bischöflichen Würde", also ist er selbst innerhalb der Kirche, ebensogut wie sein Bruder Euoptius (καθ' ἡμᾶς). Der Gegensatz dieser

[1]) Die Übersetzungen „die kirchlichen, unser Bischofsamt betreffenden Gesetze" (*Volkmann*) oder „die unsere Bischofswürde angehenden Gesetze" (*Grützmacher* und vor ihm *Kraus*) lassen die schiefe Deutung zu, als ob Synesius sagen wollte: „Wenn die kirchlichen Gesetze, falls ich Bischof werde, es mir gestatten . . ." Einer solchen Interpretation entspräche aber die griechische Konstruktion οἱ κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἡμῶν νόμοι; im Texte steht die Formel οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης νόμοι, mithin bezeichnet das zwischen Artikel und ἱερωσύνης gestellte καθ' ἡμᾶς, weil einem attributiven Adjektiv gleichwertig, eine objektiv vorhandene Eigenschaft von ἱερωσύνη, nicht eine eventuelle Möglichkeit. Beispiele dieses Sprachgebrauches sind unschwer zu finden; vgl. νόμος ὁ καθ' ὑμᾶς „das bei euch bestehende Gesetz" Act 18,15; τὰ κατὰ τὸν νόμον „die nach dem bestehenden Gesetze vorgeschriebenen Handlungen" Luk 2,39; οἱ καθ' ἡμᾶς Ναζιραῖοι „die bei uns lebenden Nazaräer (monachi nostrates)" Greg. v. Naz. or. 18,35; ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία „die bei uns (auf Erden) bestehende Hierarchie (im Gegensatz zur himmlischen)" Ps.-Dion. eccles. hier. 1,1. Auch die Gegenüberstellung der tatsächlich bestehenden Geheimlehren der Philosophie verlangt als Gegenglied ein tatsächlich Vorhandenes, d. i. die Gesetze des kirchlichen Priestertums. Zum Überflusse notieren wir aus Synesius selbst αἵρεσίς τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν Dion 3 1120C; Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς (Überschrift) u. s.

ἱερωσύνη zur neuplatonischen Philosophie und jeglichem heidnischen Priestertum ist damit aufs deutlichste ausgedrückt. Mithin folgt, daß Synesius zu der Zeit, wo er diesen Brief schrieb, schon Christ, wahrscheinlich nicht bloß Katechumen, sondern auch schon getauft war. Die sieben Monate, in denen er dann in Alexandria unter schwankenden Zweifeln sich aufhielt, gehören also in die christliche Periode, die bischöfliche Weihe endlich fiel nicht erst mit der Bekehrung zum Christentum zusammen.

Hiezu treten nun ferner die bereits von *Volkmann* (S. 214 f) und *Kleffner* (S. 50) angestellten Erwägungen: Synesius betrachtet sich und seinen Bruder nach dem Tenor des ganzen Briefes nicht mehr als Heiden. Von einem Religionswechsel findet sich nicht die leiseste Andeutung. Die Idee von der Würde des hohenpriesterlichen Amtes und seiner schweren Verantwortung sowie der eigenen Unzulänglichkeit läßt auf den gläubigen, demütigen, frommen Christensinn des Synesius schließen. Man erinnere sich an die oben angeführten Worte Isidors. *Kleffner* bemerkt mit Recht: „Man glaubt einen Johannes Chrysostomus, einen Gregor v. Nazianz oder einen heiligen Ephräm reden zu hören“ S. 51. Andrerseits hegt Synesius die nur bei einem Christen verständliche Furcht, Gott zu beleidigen, wenn er der Berufung widerstrebe, da man Gott willig gehorchen müsse ep. 105. Und das Drängen seiner Landsleute, Priester und Bischöfe der Pentapolis mit einbegriffen, sowie die von Theophilus wirklich gespendete Weihe erklären sich leichter, wenn man in Synesius einen Getauften oder wenigstens einen Katechumenos erblickte.

Zeigt uns der eben besprochene Brief an Euoptius den von den Kyrenaikern gewünschten Bischofskandidaten in einem erst anfänglichen Stadium von Bedenken und Stimmungen, so eröffnet der nunmehr folgende Brief an den Freund Olympius einen Blick in die tiefst erregte Seele des Schreibers ep. 95. 1464 f. Synesius weilt schon den siebten Monat in Alexandrien und liegt immer noch mit sich im Kampfe, ob er die schwere Bürde des bischöflichen Amtes übernehmen soll oder nicht. Im Falle der Ablehnung versperrt er sich selbst die Rückkehr in die Heimat: seine Mitbürger würden es ihm nie verzeihen und nur Verachtung, Haß und Verwünschung für ihn übrig haben. Wenn er aber die Würde annimmt, so drückt

ihn die schwere Verantwortung und zugleich der noch unausgeglichene Zwiespalt zwischen seiner philosophischen Anschauung und der kirchlichen Lehre. Wieder beteuert er bei Gott, daß er lieber hundertmal gestorben wäre, statt Bischof zu werden. Gottesfürchtigen Sinnes, wie er in allem ist, anerkennt er aber eine höhere Fügung in der Sache, die seinem persönlichen Wünschen so wenig entspricht. Er betet, daß Gott, der ihm das Leben geschenkt hat, auch dessen Leitung in die Hand nehme, damit ihm, dem Philosophen, das Erlebnis nicht als ein Niedersteigen von der Höhe der Philosophie, sondern als ein weiteres Höhersteigen in derselben erscheine. Der treue Freund, dem Synesius auch alle freudigen Ereignisse mitzuteilen pflegte, soll um die Angelegenheit wissen, an dem Kummer gemeinsamen Anteil nehmen, die Frage mit Rücksicht auf den Charakter des Synesius gründlich überlegen und endlich ihm seine Meinung über die nötigen Schritte kundtun. Synesius selbst ist sich über die Situation noch nicht klar und sucht unter eindringendem Nachdenken ins Reine zu kommen. Falls er findet, daß ein Ausgleich mit seinen philosophischen Anschauungen möglich sei, so will er sich zur Annahme bereit erklären; wenn dagegen das bischöfliche Amt mit seiner eigenen Erziehung und Vorstellungswelt nicht übereinstimme, dann bleibe ihm wohl nichts anderes übrig, als geradewegs in die Fremde, nach dem schönen Griechenland, davonzufahren.

Ein schwieriger Punkt dieses Briefes liegt in den Ausdrücken: Τοῦ Θεοῦ ἐπενεγκόντος οὐχ ὅπερ ᾔτουν ἀλλ' ὅπερ ἐβούλετο ... γενόμενος ἐν τῷ δεινῷ .. παρ' οἷς ἱεράσομαι. Hat man ἐπενεγκόντος ... in dem Sinne zu verstehen: Nachdem mir Gott auferlegt hat, was ich nicht wollte, nämlich das Amt des Bischofs, so daß wir Synesius bereits als konsekrierten Bischof erkennen müssen, oder ist die andere Bedeutung von der auf Synesius gefallenen Wahl angemessener? Im ganzen Zusammenhange scheint uns das Letztere entschieden gefordert. Verschiedene Anzeichen weisen nämlich auf einen Seelenzustand, der die Freiheit in einer erst noch zu treffenden Wahl voraussetzt. Synesius vermeidet es

zu sagen, daß Gott ihm das „heilige Amt" (ἱερωσύνη) „nahegebracht", „zugewiesen" habe und sagt dafür „mir Unerwünschtes"; er bittet Gott, daß er der Lenker „seines Lebens" — nicht „seiner bischöflichen Tätigkeit" — werden möge; der Freund soll den Charakter des Schreibers und die Natur der Angelegenheit erst noch gut überlegen und dann treuen Rat erteilen; Synesius selbst ist immer noch am Verhandeln und Untersuchen (διαπειρῶμαι) und will nicht ruhen, bis er hinreichend Licht bekommt[1]; die Alternative, entweder einen Ausgleich zu finden oder nach Griechenland zu fliehen, ist noch offen. Endlich hätten die Worte ἀπειπαμένῳ τὴν ἱερωσύνην ... keinen rechten Sinn, wenn sie auf einen bereits Konsekrierten bezogen würden. Ein solcher könnte von sich nicht sagen, daß er das heilige Amt ausgeschlagen hätte, denn er ist ja im Besitz der Würde, wenn er sie auch nicht ausüben wollte. Wenn aber Synesius nach der Weihe so lange noch mit sich zu Rate ginge, so wäre das ein Zeichen, daß er ohne entsprechenden Vorbedacht in den heiligen Stand eingetreten wäre und erst, als es zu spät war, überlegt hätte, ob er als Bischof im Exil sein Leben zubringen sollte. Wenn er ferner sagt ἐν δεινῷ γενόμενος, so nötigt uns die Wendung keineswegs, unter dem δεινόν die Konsekration zu verstehen[2]: wir werden dem Ausdruck hinreichend gerecht, wenn wir an die peinliche Lage denken, in welche Synesius sich eingeklemmt fühlt. Endlich bildet auch der Satz μακρὰν ἀποδημῶ τῶν ἀνθρώπων παρ' οἷς ἱεράσομαι keine Schwierigkeit, uns den Redenden in der Zwischenperiode vor der Konsekration vorzustellen. Schon seit lange, bereits den siebten Monat, steht Synesius der Sache über-

---

[1]) Im folgenden wird sich herausstellen, daß vor allem ein dreifaches Bemühen die Zeit jenes monatelangen Aufenthaltes in Alexandria ausfüllte: anhaltendes Gebet, Befragung kompetenter Personen, eigenes Nachdenken und Studium der kirchlichen Lehre.

[2]) Nicht annehmbar scheint uns deshalb die Übersetzung des *Petavius* (M. 66,1466 A) cum septimum iam mensem molestum et invisum munus ingressus sim.

legend und probierend gegenüber, so daß er in weiter Ferne von den Menschen lebt, bei welchen er Bischof sein soll[1]).

Inhaltlich mit dem Briefe an Olympius sich enge berührend und jedenfalls nur in mäßigem Zeitabstand von ihm ward der Brief an die Priester in Kyrene geschrieben (ep. 11. 1348). Mit einer demütigen Wendung, wie sie Synesius auch bei anderer Gelegenheit mit aller Aufrichtigkeit formuliert[2]), beginnt er das Schreiben. „Früher stand ich nicht über euch, da ich mit allen Kräften und Mitteln der heiligen Würde ausgewichen war, und jetzt seid nicht ihr es, die mich bezwungen. Sondern es war vielmehr Gottes Fügung, sowohl das Nein von damals und das Ja von heute (daß ich damals nicht über euch stand, wohl aber nunmehr). Ich meinerseits hätte freilich einen vielfachen Tod diesem Amte eines Bischofs vorgezogen, denn ich erachtete mich nicht geeignet für eine so herrliche Würde". In wörtlicher Übereinstimmung mit ep. 95 heißt es dann weiter: Da mir aber Gott zugewiesen hat, nicht was ich begehrte, sondern was er wollte, so bete ich zum Spender meines Lebens, er möge auch der Lenker desselben werden[3]). Zwei drohende Hindernisse macht Synesius hier geltend, erstens seine schwache Befähigung für eine an beständigen Geschäften und Sorgen so reiche Stellung, auf die er nach einer in philosophischer Muße verlebten Jugend gar nicht vorbereitet sei; zweitens das schwere Opfer, das ihm mit dem Verzicht auf das friedliche Studium der philosophischen Fragen zugemutet werde (βίος ἀβίωτος). Da kommt ihm aber in den Sinn, was fromme und erfahrene Männer

---

[1]) Das Futurum ἱεράσομαι im Relativsatze (παρ' οἷς) läßt auch die Bedeutnng einer beabsichtigten Handlung zu. Vgl. übrigens ep. 79 (an Anastasius) 1449 B/C καθ' ἣν sc. ἡμέραν ἱερασάμην vom Tage der Konsekration, also offenbar nach dem ἱεράσομαι in ep. 95 (s. unten).

[2]) Vgl. ep. 57 1389 A ἐπειδὴ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐκράτουν, τοῦ Θεοῦ δὲ ἡττώμην.

[3]) Προτσάτην γενέσθαι umfaßt den Begriff des Beaufsichtigens, Leitens und Beschützens zugleich.

ihm ermunternd zugesprochen haben[1]): „Bei Gott ist alles möglich, selbst das Unmögliche[2]). Den Schluß des Schreibens bildet eine Aufforderung, wie sie uns bei jeglicher Sedisvakanz eines Bischofsstuhles in den Sinn gerufen wird: die Priester sollen ihre Hände betend für Synesius zu Gott erheben und im ganzen Sprengel, beim Volke in der Stadt wie auf dem Lande, öffentliche und private Gebete anordnen. Nun beachte man die im Verhältnis zum 95. Briefe hervortretende Ruhe und Sicherheit der vertrauensvollen Erwartung. Bauend auf die durch allgemeine eifrige Gebete zu vermittelnde Gnade Gottes hofft Synesius, daß er im bischöflichen Stande zu höherer Erkenntnis gelangen werde, so daß er an die Philosophie keine Absage zu tun braucht, sondern gerade eine höhere Stufe derselben[3]) (in der Harmonisierung mit den christlichen Lehren) ersteigen werde.

Von den dogmatischen Zweifeln verlautet in diesem offiziellen Schreiben nichts mehr. Der Gedanke an die allmächtige Hilfe Gottes, der im vorigen Briefe nicht ausgesprochen ist, tritt, auf Autoritäten gestützt, mächtig in den Vordergrund. Von einem Schwanken zwischen letzten Ausgleichsversuchen und Landesflucht ist keine Spur mehr vorhanden. Nicht auf Grund selbsteigenen Forschens, sondern unter Voraussetzung des göttlichen Beistandes wird Synesius in einer höheren Stufe Glauben und Wissen zu vereinigen im Stande sein (vgl. ep. 11: γνώσομαι τὴν ἱερωσύνην οὐκ ἀπόβασιν οὖσαν φιλοσοφίας ἀλλ' ἐπανάβασιν — dagegen ep. 95: ὡς μὴ φανῆναί μοι τὸ πρᾶγμα φιλοσοφίας ἀπόβασιν ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν — ep. 11 eine affirmative Fassung, ep. 95 eine abgewehrte Befürchtung).

---

[1]) Im 57. Briefe (über Andronikus) erfahren wir näher, welche Männer in dieser Weise bestimmend auf ihn einwirkten (γέροντες ἱεροί — s. unten).

[2]) Vgl. Luk 1,37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα.

[3]) Ἐπανάβασις besagt mehr als die lateinische Übersetzung „*ascensus*“ M. 66,1348 D (vgl. M. 66,1465 C) und noch mehr als die deutsche Phrasis „erneute Hingabe“.

Ist nun ep. 11 auch vor der Konsekration geschrieben, wie (höchst wahrscheinlich) ep. 95, oder nach derselben? Eine Prüfung der möglichen Anhaltspunkte, die im Briefe selbst liegen, scheint jedenfalls auf den Zeitpunkt gleich nach der Konsekration zu weisen. Synesius sagt οὔτε πρότερον ὑμῶν ἐγὼ περιῆν — als Kandidat des Bischofsamtes konnte er nicht gut den natürlichen Gegensatz im Satzgliede nahelegen: „Jetzt aber stehe ich über euch = bin euer kirchlicher Oberer (περίειμι); ferner erkennt er im Willen Gottes die Macht, der er nunmehr bereits unterlegen ist, nicht im Wunsche der Kyrener (οὔτε νῦν ὑμεῖς ἐμοῦ κεκρατήκατε. Ἀλλὰ θεῖον ἄρα ἦν). Also handelt es sich doch wohl um ein vollzogenes Faktum, nicht aber um eine unentschiedene Haltung innerhalb der sieben Monate. Die nachfolgenden Reflexionen des Briefes Ἐγὼ δὲ πολλοὺς — οὐκ ἂν εἰδείην beziehen sich auf Dinge, die auch nach der erfolgten Konsekration sich verstehen lassen. Die doppelte Aufforderung (Befehlsform ἄρατε, παρηγγιάσατε, nicht Modus des Wunsches oder der Bitte) geziemt dem bereits mit Autorität bekleideten Bischof, nicht dem noch zaudernden und ratsuchenden Gewählten. Mithin dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir zwischen die beiden Daten des 95. und des 11. Briefes die Konsekration ansetzen. Das wird umso annehmbarer erscheinen, weil im 11. Briefe bereits jener Einwirkung „der heiligen Greise“ auf den Entschluß des Synesius gedacht wird, von dem wir sofort reden werden.

In dem umfangreichen Briefe 57. 1384—1400, in welchem Synesius sich über das abscheuliche Gebaren des Statthalters Andronikus beklagt, ergeht er sich auch in wehmütigen Erinnerungen an seine glückliche Jugend und dann in einer lebendigen Vergegenwärtigung jener qualvollen Monate vor der Weihe. „Ich bezeuge vor Gott dem Allgegenwärtigen, dessen heilige Weihen ich um euretwillen, Kyrenaiker, empfangen habe, daß ich, abgesondert von den Wegen des geschäftigen Verkehrs, einsam in vielen Stunden und an vielen Orten (Alexandriens) Gott aufgesucht habe. Zur Erde hingeworfen und auf den Knien liegend flehte ich zu Gott und wünschte mir lieber den

Tod als die Bischofswürde. Ehrfurcht und Liebe zur philosophischen Muße hielt mich gefesselt, all mein Tun und Reden glaubte ich ihrem Dienst weihen zu müssen. Nachdem ich indessen doch einmal über die Menschen zu stehen kam, Gott aber unterlegen bin — sagt ja das gemeine Sprichwort, wer die Würde erhalte, sei Gott wohl bekannt — ertrug ich, freilich mit schmerzlichem Widerstreben, die neue Wendung meines Lebens. Ich hatte schon an Flucht gedacht, nur die Hoffnung, es werde besser kommen und die Furcht vor Schlimmerem brachte mich davon ab. Und heilige Greise hörte ich sagen, daß Gott mich in seine Hut nehme. Einer sprach wörtlich: Der heilige Geist ist freundlich und verleiht Heiterkeit allen, die seiner teilhaftig sind[1]. Und dazu bemerkte er noch, daß die Dämonen gegen Gott um mich gestritten hätten und durch meinen Eintritt in den höheren Stand geärgert würden. Wenn sie mir aber auch etwas Böses zufügen wollten, sagte er, so bleibe doch ein mit den heiligen Weihen ausgestatteter Philosoph (φιλόσοφος ἱερωμένος)[2] ein Gegenstand der göttlichen

[1]) Vgl. Sap 6,17: Τοὺς ἀξίους αὐτῆς περιέρχεται ζητοῦσα . . . φαντάζεται αὐτοῖς εὐμενῶς, wo die Vulgata übersetzt: in viis ostendit se illis hilariter (sc. sapientia); vgl. 1,6 φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία.

[2]) Wie sehr sich Synesius in diesem Bewußtsein, ein φιλόσοφος ἱερεύς sein zu können, tröstete, ist auch aus ep. 62. 1405 ersichtlich. Er nennt sich selbst mit diesem Titel, ein Zeichen, daß der Philosoph und der Bischof in ihm ausgesöhnt sind. Auch ep. 57. 1396C sehnt sich Synesius nach einem ἱερατεύειν μετὰ φιλοσοφίας, aber die äußere Lage (nicht theoretische Zweifel) macht es ihm unmöglich (s. im Folgenden). Im Briefe drückt sich die Besorgnis des Bischofs aus, die Verwicklung in weltliche Geschäfte möchte ihm die rechte Verbindung von Priestertum und Philosophie unmöglich machen: σχολῆς δεῖ τῷ μετὰ φιλοσοφίας ἱερεύοντι. Bezeichnender Weise stützt er sich hiebei auf das Schriftwort σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ Θεός (Ps. 45,11). — Wohin deuten die Worte des frommen Greises: die Dämonen hätten um die Seele des Synesius gestritten? In der Antonius-Vita erzählt Athanasius, „die Dämonen hätten sich besonders um die Seele des heiligen Einsiedlers bemüht“, natürlich deshalb, weil sie ihm seine hohe Tu-



Fürsorge. Ich klagte über mein unglückliches Geschick, aber nicht als ob ich vom Neide eines Dämons zu leiden hätte. Ist es ja nicht meine Art, mich leicht zu überheben und hoch von mir zu denken. Eine so vorzügliche Eigenschaft, welche mir Neider hätte erwecken können, traue ich mir nicht zu. Vielmehr schreckte mich der Gedanke, ich möchte als ein strafschuldiger Mann unwürdig die Sakramente Gottes verwalten. Und in dieses Unglück, das ich vorausahnte, bin ich in kurzem gestürzt. Ich war hieher gekommen und alles Übel zugleich mit mir".

In diesem mit rührender Offenheit geschriebenen Bericht, der als Begleitschreiben der offiziellen Exkommunikationsbulle wider Andronikus erscheint, erfahren wir mit willkommener Deutlichkeit die näheren Einzelheiten, unter denen sich der Willensentschluß des Synesius endlich nach der positiven Seite vollzogen hatte.

Der Gedanke an ein Entfliehen, von dem schon oben im Briefe an Olympius die Rede gewesen, wird hier wieder erwähnt, zugleich aber erhalten wir Aufklärung, wie Synesius dieser Versuchung Herr geworden ist. Es hatte sich allmählich doch die Hoffnung eingestellt, daß es gehen werde, und von der andern Seite boten sich noch größere Übel, wenn er ins Ausland entwich. Er verkehrte mit heiligen Männern von ehrwürdigem Alter, offenbar erfahrenen, tugendhaften Priestern, die ihm ein festes Vertrauen auf Gottes Schutz und besondere Führung im schweren Amte einflößten (ποιμαίνει με Θεός). Die freund-

---

gend mißgönnten und Gott um die Verherrlichung durch diesen seinen Diener bringen wollten. Ähnliche Gedanken dürften obigen Worten zu Grunde liegen. Synesius besaß einen lauteren Charakter, vortreffliche Geistesanlagen, tiefe Religiosität. Er erweckte die Hoffnung, daß er ein auserwähltes Werkzeug Gottes werden könnte. Auch in diesem Ideengange legt es sich nahe, daß er damals schon der christlichen Religion angehörte. Wie sehr sticht gegen diese Erzählung (ep. 57) jene mißmutige Bemerkung (ep. 153 (an Hypatia) ab: Diese Leute (Mönche) wollen mich zu ihrem Schüler haben und versprechen, aus mir in kurzer Zeit den streitbarsten Theologen zu machen" (1553 C).

lichen Worte aus dem Munde eines dieser Priester haben sich dem Gedächtnisse des Ratbedürftigen buchstäblich genau (ἐπὶ λέξεως) eingeprägt; sie enthielten den Hinweis auf den milden Tröster und Helfer, den Paraklet, dessen Wesen licht und heiter ist, der in seinen Gläubigen Licht und Freude erweckt. Und welchen ebenso beruhigenden wie ermutigenden Eindruck mußte es auf den mystisch veranlagten Synesius machen, wenn der ehrwürdige Greis, wie aus einer Offenbarung heraus, ihm versicherte, daß er ein auserwähltes Werkzeug Gottes sei, dessen die Teufel sich so gern bemächtigt hätten. Nun mochte der zagende Bischofskandidat endlich herzhaft zugreifen, da er gehört hatte, alle Angriffe der neidischen Dämonen würden ihm keinen Schaden tun, wenn er zu seiner philosophischen Bildung auch noch die heilige Weihe hinzu erhielte. Es ist wohl kaum zu verkennen, daß der Priester hier gerade auf das Bedenken des Synesius abzielte, es möchten aus dem neuplatonischen Vorleben sich besondere Anfechtungen im geistlichen Stande ergeben. Eine *anima candida* spricht des weiteren aus Synesius: er habe allerdings weniger den Neid der Dämonen gefürchtet, weil er seiner geringen Vorzüge sich wohl bewußt gewesen, als vielmehr seine Unheiligkeit und seine Unwürdigkeit, die heiligen Geheimnisse zu feiern. Von intellektuell-wissenschaftlichen Schwierigkeiten schweigt der Bericht aus diesem Zeitmoment vollständig; sie scheinen also durch Gebet, Nachdenken und Zureden besiegt und nicht mehr zu existieren.

Eine Bestätigung für die Annahme, daß Synesius nicht nach der Konsekration sondern vor derselben jene Monate in innerem Schwanken in Alexandrien zugebracht habe, bietet ep. 79. 1444 f (an Anastasius). Der unter den Feindseligkeiten des Andronikus seufzende Bischof gedenkt einer Weissagung, die ihm einst für die Zukunft gemacht worden: „Ein bestimmter großer Tag seines Lebens bedeute zugleich den Tod für ihn“. Jetzt erkennt er, daß hiemit der Tag seiner Weihe gemeint sein müsse. Denn mit diesem sei eine Katastrophe in seinem Leben eingetreten. Von da ab wurde er aller früheren

Ehren und Freuden beraubt und geriet in eine Flut äußerer und innerer Bedrängnis[1]). Eine solche Lokalisierung der bösen Wendung auf den einen Weihetag ist nur verständlich, wenn wir die Konsekration als den Abschluß des langen Aufenthaltes in Alexandrien betrachten, während dessen von einer hereinbrechenden äußeren Leidensflut keine Rede sein kann. Die Zwischenzeit daselbst war allerdings reich an Kämpfen innerer Art, aber diese entsprangen anderen Ursachen als den Verhältnissen in der Pentapolis.

Eine psychologische Reflexion drängt sich uns abermals auf. Die außerordentlich hohe Auffassung der Bischofswürde verrät die ideal gerichtete Denkweise des Synesius, sie erklärt aber auch andrerseits — und das ist für unsere Untersuchung ein wichtiges Moment — mit sein furchtsames Zögern, sie anzunehmen. Unter dem Drucke dieser heiligen Furcht erscheinen ihm anfänglich die intellektuellen Schwierigkeiten viel größer[2]). Unwillkürlich malt er, ohne zu heucheln, mit stärkeren Farben, um nur die Ablehnung des übergroßen Amtes zu motivieren. Um so leichter wird er später, wenn er durch ermutigende Einwirkung vertrauenswürdiger Männer der Kirche den heiligen Schrecken überwunden hat, eine Ausgleichung seiner Philosophie mit dem Glauben anbahnen können. Wie sublim redet er vom bischöflichen Amte? Der Sonnenstrahl, der in die schmutzige Pfütze fällt, ohne befleckt zu werden, erscheint ihm als das geeignete Bild, um die

---

[1]) Vgl. ep. 57. 1389 B ἀλλὰ παρῆν (ἐν Κυρήνῃ) ἐνθάδε καὶ τὰ δεινὰ πάντα παρῆν.

[2]) Von der neuplatonischen Schule her war er noch in einem einseitigen Intellektualismus befangen. Über seine Furchtsamkeit s. ep. 57. 1388 D πρὸς ἣν (ἱερωσύνην) παρὰ τοὺς πώποτε δειλότατος γέγονα.

Die in jenen Zeiten vielfach noch schwankenden Ansichten über die Entstehung der Seele, die *consummatio saeculi* und über die Art der Auferstehung machen es umsomehr psychologisch erklärlich, daß Synesius seinen Standpunkt schärfer formulierte, während er tatsächlich der orthodoxen Lehre näher stehen mochte, als es den Anschein hatte. Vgl. die Ausführungen bei *Kleffner* S. 65 ff.

dem Bischofe nötige Seelenreinheit zu bezeichnen (ep. 57. 1396 C). Sich selbst hält er dessen so wenig fähig, daß er, wohl in allzu strenger Selbstkritik, bekennt, er brauche in solchem Falle Quellen und Meere, um sich wieder rein zu waschen[1]). Wenn schon die einzelnen Gläubigen „an Leib und Seele vor Gott rein sein müssen“ ep. 58. 1401 C, um wie viel mehr der Oberhirte? Darf ja nur der Reine das Reine berühren (die heiligen Mysterien begehen). Ledig alles leidenschaftlichen Wesens muß die Seele sein, welche die Bestimmung hat, Gott in sich wie in einem Tabernakel zu tragen (δοχεῖον Θεοῦ εἶναι). Das wahre Priestertum, wenn es anders seinen Namen verdient, hat als Ziel und Aufgabe die Beschauung des Göttlichen und deshalb darf sich der Bischof, der in würdiger, philosophischer Weise (der höheren Erkenntnis entsprechend) sein Amt verwalten will, nicht in weltliche Geschäfte einlassen, ep. 57. 1396 B-C. Nahezu göttliche Ehren zieren den Bischof, demgemäß muß er ungewöhnliche Tugenden besitzen, er muß ein gotterfüllter Mann (θεσπέσιος ἀνήρ) sein, im vertrautesten Verkehre mit Gott stehen (κοινότατος τοῦ θείου), gleichwie Gott unzugänglich für Spiel und Scherz, ein ernsthafter Denker, abhold allem vergnüglichen Treiben, im Stande, die göttlichen Gesetze zu verkünden, die Anliegen aller auf sich zu nehmen und

---

[1]) Das Bild vom Sonnenstrahl, der in die Pfützen und schmutzigen Höhlen eindringt, ohne verunreinigt zu werden, ist der christlichen Literatur geläufig. *Origenes* c. Cels. 6,71 (*Kötschau* II 141 f) illustriert damit das Geheimnis der Menschwerdung des Logos, den die Annahme des Leibes (ὕλη) nicht beflecken konnte. Es verdient Beachtung, daß Synesius sofort den gleichen Gedanken in seiner Weise sich zurechtlegt: „Wenn ein Engel mehr als 30 Jahre lang mit den Menschen so verkehren könnte, daß er trotz der Berührung mit der Materie (ὕλη) von ihren Übeln nichts zu leiden hätte, wozu hätte dann der Sohn Gottes (auf die Erde) herabsteigen müssen? Überfülle von Kraft ist es, bei dem Verkehr mit dem Geringeren in der eigenen Natur zu verbleiben und gar nicht angesteckt zu werden“ Sonach ist die Abhängigkeit von Origenes hier kaum' zu bezweifeln. Vgl. auch *Makarius v. Ägypten* hom. 11,13 u. 16,15 M. 34, 553 und 616, *Theodoret v. Cyr.* de provid. or. 10 M. 83. 748.

nicht bloß selbst rein zu bleiben, sondern auch andere zu reinigen, kurz ein Mann von ungewöhnlicher Geisteskraft und göttlicher Eigenart ep. 105. 1484 A-C. Diesem Ideal gegenüber versinkt Synesius in die Tiefe seiner Unzulänglichkeit. Weit bleibt er hinter solchen Aufgaben zurück, in jeglicher Beziehung dafür ungenügend. Man überschätzt ihn, weil er in der früheren Stellung einiges Gute getan hat. Dazu kommt die moralische Schwäche, von der oben schon die Rede war ep. 105. 1484 A-D.

III. Synesius in bischöflicher Würde und Tätigkeit

Wir haben Synesius bis an die Schwelle des Heiligtums begleitet und sind Zeugen der harten Kämpfe gewesen, die er schließlich unter dem Zusammenwirken der drei Faktoren Gebet, Überlegung und Zureden guter Freunde siegreich beendigt hat. Eine Betrachtung der Selbstbekenntnisse, die aus der Zeit seiner bischöflichen Amtsführung erhalten sind, enthüllt uns das schöne Bild eines musterhaft demütigen, frommen, pflichteifrigen und todesmutigen Hirten seiner Gemeinde. Nachdem er das schwere Opfer gebracht, das mit dem totalen Wechsel bisheriger Lebensverhältnisse verbunden war, nahm er es gründlich ernst mit den Pflichten seiner Stellung. Von einem Zwiespalt, als ob er mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopfe ein Neuplatoniker gewesen sei, kann man schwerlich reden. Daß noch klassische Reminiszenzen in seiner Sprache sich finden, wird uns nicht besonders befremden, wenn wir u. a. die Leichenreden des hl. Ambrosius studieren.

Dem Bewußtsein, mit ungenügender Kenntnis der heiligen Schriften und der kirchlichen Kanones in den neuen Stand getreten zu sein, gab Synesius bei mehrfachen Gelegenheiten unumwunden und bescheiden Ausdruck, so daß sein aufrichtiges Bestreben, das Fehlende möglichst nachzuholen, allenthalben zu erkennen ist. In einem der ersten Briefe seines Episkopates (ep. 13. 1349), den er mit einem echt christlichen Wahlspruch beginnt („Mit Gott sollen wir jedes Wort und Werk anfangen"), begründet er die Verpflichtung seiner

Priester und Gläubigen, für ihn zu beten, mit liebenswürdiger Treuherzigkeit: „Wenn ich euch (bei Gelegenheit dieses Schreibens) nicht zu sagen wußte, was ihr sonst zu hören pflegtet, so gebührt mir Verzeihung und die Schuld fällt auf euch, weil ihr mich, den der hl. Schrift Unkundigen, Männern vorgezogen habt, die darin bewandert sind". Das Rundschreiben gegen Andronikus ep. 57. 1384 A eröffnet Synesius mit einem Zitat aus Isaias (cap. 13 f), das er nicht genau anzuführen vermöge, denn „die heiligen Texte", sagt er, „habe ich nicht gründlich erlernt, aber ich kann doch sicher behaupten, daß irgendwo in der Schrift diese Worte Gott in den Mund gelegt sind". In der Verlegenheit, wie er sich gegen einen aus seinem Bischofssitz vertriebenen Amtsgenossen verhalten soll, bittet Synesius beim Patriarchen Theophilus um Weisungen. Er sei ja nicht von langer Zeit her in den heiligen Kanones unterrichtet und sei auch nicht im Stande gewesen seit der Konsekration, die noch kein Jahr zurückliegt, viel zu studieren ep. 66. 1409 A-B. Am stärksten entladet sich das drückende Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit in einem etwas spätern Briefe an den Patriarchen ep. 57. 1432 C, wo Synesius, von mannigfachen Schwierigkeiten im Innern und Äußern bedrängt, dringend um das Gebet des Theophilus fleht, weil er sich so verlassen sieht und selber kaum mehr zu beten wagt. „Alles schlägt mir ins Gegenteil um, weil ich, ein sündiger Mensch, nicht im Schoße der Kirche erzogen, in einer andern Schule gebildet, in tollkühner Verwegenheit an die Altäre getreten bin" (s. oben). Diese Sprache muß aber an andern Stellen nach ihrem wahren Werte gemessen werden. Wir verweisen auf das früher Gesagte und vergleichen namentlich damit die ruhige Form in ep. 11. 1348: „Nicht ihr seid es, die mich jetzt bezwungen, sondern die Fügung Gottes war es u. s. w." und ep. 57. 1389 A f; „Nachdem ich über die Menschen zu stehen kam, Gott aber unterlegen bin . . . ertrug ich ganz gegen meinen Willen die volle Umgestaltung meines Lebens . . . Meine Aufgabe ist es . . . auf dem Posten auszuharren, auf den uns Gott gestellt hat".

Das Bedürfnis nach dem besonderen Beistand Gottes drängt dem edlen Bischofe unaufhörlich die Bitte um Gebet auf die Lippen. Wie er gleich im elften Briefe, wo er seine Konsekration anzeigt (oben S. 542), zu allgemeinem Gebete auffordert, so stellt er im dreizehnten Briefe sofort wieder die dringende Bitte um Hilfe durch fürbittendes Gebet. Aus dem Briefe selbst soll man entnehmen, daß es ihm nötig sei. Man habe ihn zur bischöflichen Würde erhoben, obwohl er nicht den gnadenvollen Zutritt zu Gott habe (παρρησία), um für das Volk zu beten, sondern im Gegenteil vom Gebet der Gemeinde gestützt werden müsse. Als Bischof hat er die standesmäßige Pflicht zu beten (μεμισθωμένος ep. 88. 1456), er muß aber auf die Zinnen eilen, um die Verteidigung der Stadt zu leiten. Schmerzliche Klage entringt sich Synesius aufs neue: „Mein Gebet ist nur äußerlich (σχῆμα εὐχῆς)“ ep. 57. 1392 A. „Ehedem hatte ich immer Erfolg mit meinem Gebete, jetzt bleibt es unerhört“ (vgl. außer 1392 C auch ep. 79. 1449 C). Es sind Seufzer einer geprüften Seele, wie sie im Leben eines jeden ernsten Gottsuchers und Gottesstreiters vorkommen. Mehr als von der ehedem so hoch gewerteten Philosophie verspricht sich Synesius vom Gebet seines Freundes Johannes, der das Mönchskleid genommen hat[1].

---

[1]) Johannes hat den schwarzen Mönchshabit (φαιὸν τριβώνιον) angelegt. Dazu bemerkt Synesius: „Ebensogut wäre es, wenn er (der Habit) weiß wäre (εἰ καὶ λευκὸν ἦν). Nach dem früher Bemerkten können wir hier unter dem λευκὸν τριβώνιον nicht „den weißen Philosophenmantel“ verstehen. Synesius preist den Johannes glücklich, daß er ein glückseliges Leben erlangt habe, während er selbst mit seinem Philosophieren noch nicht an ein Ziel gelangt ist, das von jenem (ohne Philosophie) so schnell erreicht worden. Wäre es nicht ein sonderbarer Widerspruch, wenn Synesius in einem Atemzuge dem Johannes den Eintritt in die Philosophenzunft zumutete und zugleich die Schwäche der Philosophie gegenüber der Askese zugäbe. Ferner beachte man die Motivierung, warum Johannes ebensogut den weißen Mantel tragen könnte. „Für die strahlenreine Natur (des Johannes) ziemte sich wohl eher ein Äußeres, das rein und lichtglänzend in die Sinne fällt. Dieser Gedanke scheint längst schon Gemeingut geworden zu sein, s. bei Plato de legg. XII 992. Ausgiebig macht Klemens von Alexandrien davon Gebrauch (Paed. III 11, vgl. strom. 4,22).

Er preist ihn glücklich, daß er die Welt und den Umgang mit den in dunkler Nacht irrenden Menschen verlassen hat, die in irdische Sorgen verstrickt sind, und daß er den Weg zu einem glücklichen Leben betreten. Johannes ist mit einemmale an das Ziel gelangt, während Synesius so lang schon an der Türe steht und um Einlaß pocht. „Bete du mit mir, damit ich auch einmal soweit komme und einigen Gewinn von meiner Bemühung um die Philosophie habe und mein Leben nicht zwecklos über den Büchern vertändelt sei (ep. 146. 1544). Wie sehr unterscheidet sich seine nunmehrige Beurteilung des Mönchtums von der früheren (oben S. 516 f). Auch der Brief an Asklepiodotus (ep. 126. 1508) zeigt die wohlwollende Gesinnung des Bischofs gegen den Stand der Mönche. Synesius ist auf dem Punkte, selbst ein Kloster zu gründen; der Bauplatz am Flusse Asklepios ist bereits bestimmt, die heiligen Gerätschaften werden bestellt. „Möge ich mit dem Beistand Gottes an das Werk gehen“, schließt der Brief.

Hatte Synesius schon vor Antritt des geistlichen Standes einen freundlichen, liebenswürdigen und hilfsbereiten Charakter, so erfuhren diese Eigenschaften in der kirchlichen Stellung eine erhöhte, verklärende Schönheit. Jetzt ermahnt er den Richter Kledonius (ep. 42. 1365), einem mit Unrecht beschuldigten Asphalinus zu helfen, denn „zu welcher Zeit muß man mehr darauf Bedacht nehmen, Gerechtigkeit walten zu lassen, als da, wo wir am häufigsten zu Gott beten (in der Fastenzeit)?“ Auch im Briefe an Anysius (ep. 14. 1349 f) beruft er sich auf die heilige Fastenzeit (ἐν νηστίμοις ἡμέραις), um die an dem Pferdedieb Karnas geübte Milde zu rechtfertigen. „Wie könnte ein Priester zu solcher Zeit in seinem persönlichen Interesse einen Verurteilten in der Not stecken lassen?“ — Sichtlich erfreut stellt er dem Dioskuros ein Zeugnis aus,

---

Mithin wollte Synesius auf den τόπος κοινός zurückgreifend nur eine Antithese zum φαιόν anbringen oder er hat, wenn man lieber will, an den Stand der Kleriker gedacht, dessen er seinen Freund für würdig hielt. Die heil. Schrift legt den Heiligen im Himmel λευκὰ (ἱμάτια) bei (Apok 3,4).

daß die Armen Alexandriens ihm recht viel zu verdanken hätten, weil er überall unermüdlich und rasch zur Hand sei, wo es Hilfe braucht ep. 67. 1424 C. — Mit väterlicher Milde redet er einem gewissen Kyrillus zu, der vom Patriarchen in den Bann getan worden, er möge zur Mutter, der Kirche, versöhnt zurückkehren. Die Strafe sei ja verdient gewesen und in einer so maßvollen Weise verhängt worden, daß der Wille der Begnadigung nicht zu verkennen war ep. 12. 1349 A.

In den Briefen (60. 1404 und 116. 1496) sucht Synesius mit großmütigem Entgegenkommen das freundschaftliche Verhältnis zu Auxentius, das durch Euoptius getrübt worden war, wieder herzustellen. Im ersten Schreiben gibt er zu, daß er früher die Ansage der Feindschaft habe gelten lassen, jetzt aber dürfe er es nicht mehr und wolle es auch nicht mehr. Nicht nur das höhere Alter benehme ihm das Erpichtsein auf Ehre, sondern auch die heiligen Gesetze[1]) verhindern, wie man sagt, ein Fortsetzen der Feindschaft. Im zweiten Briefe, der allerdings mit klassischen Zitaten verbrämt ist, reicht Synesius, obwohl er der Ältere ist und den ersten Schritt der Annäherung vom Gegner zu erwarten hätte, mit gewinnender Milde die Hand zur Versöhnung. Entgegen der Aufforderung bei Homer (Il. 21,439) bekennt er sich zu dem Grundsatz: Der Ältere muß auf dem Wege der schönsten Tugenden vorausgehen. Eintracht ist aber das Schönste und Synesius ist nicht bloß älter als sein Widerpart, sondern bereits „ein Alter". Wenn es um keinen anderen Preis geschehen kann, so will er sogar als der zuerst Fehlende gelten. — Gegenüber den bischöflichen Amtsgenossen zeigt sich Synesius bescheiden und nachgiebig. In der Verhandlung über die Exkommunikation des Andronikus hatte er richtig gesehen und den Antrag gestellt, daß man den ruchlosen Menschen nicht voreilig begnadigen dürfe, weil seiner erheuchelten Reue nicht zu trauen sei. Der Metropolit hielt es aber für anmaßend, allein einer ganzen opponierenden Versammlung zu wider-

[1]) Vgl. Matth 5,24; Mark 11,25; Ephes 4,26.

stehen, zumal da er als der Jüngere gegen ältere Amtsgenossen, die ihr ganzes Leben im Priestertum zugebracht hatten, sich auf der Gegenseite befand ep. 67. 1436 B. — Die willige und ehrerbietige Unterordnung unter den höhern Obern, den Patriarchen Theophilus, spricht aus allen Briefen, die er in den verschiedenen Schwierigkeiten der Verwaltung an ihn richtete. Sehen wir nur ein Beispiel! Bei Gelegenheit einer strittigen Bischofswahl in seinem Sprengel wendet er sich an den Patriarchen mit den Worten: Es ist mein eigener fester Wille und eine göttliche mir auferlegte Pflicht, als Gesetz zu betrachten, was jener Thron kirchlich bestimmt. Deshalb habe ich mich der Beschäftigung mit der Leichenfeier entschlagen, meinen noch angegriffenen Körper zu den Anstrengungen (der Reise) gezwungen, die gefährdeten Gegenden, die vom Feinde abgesperrt waren, gerade als ob sie keine Gefahr böten, durchzogen und bin glücklich nach Paläbiska und Hydrake gekommen ep. 67. 1412 A.

Man hat es auffällig gefunden, wie Synesius gegen den willkürlich, hart und selbstsüchtig schaltenden Theophilus soviel Ehrfurcht und Ergebenheit zeigen konnte. Das Befremden dürfte sich mindern, wenn wir die gläubig-religiöse Gesinnung des Synesius würdigen. Er sah in Theophilus die geheiligte Autorität des Patriarchen des Orients, den Nachfolger eines heiligen Markus, eines Dionysius des Großen und eines heiligen Athanasius. Von anderer Seite wirkte auf ihn die große eigene Gewissenhaftigkeit. Aus Besorgnis, in den Obliegenheiten des neuen Amtes etwas wider die heiligen Kanones zu tun, unterließ er es nie, um Rat und Weisungen der höchsten Stelle zu bitten[1]).

In Sachen der pastoralen Wirksamkeit setzte sich Synesius auch mit dem gelehrten und frommen Abt Isidor von Pelusium in Verbindung, zugleich ein Zeichen, daß

---

[1]) Ep. 9 belobt die gedankenreichen Rundschreiben des Theophilus. Ep. 12 gedenkt des verstorbenen Theophilus in sehr ehrenden Ausdrücken. Höflich und sichtlich bemüht, Theophilus „die einem Oberhirten gebührende Devotion und Obedienz zu erweisen", sind die Briefe 66 u. 67 geschrieben. Vgl. *Volkmann* a. a. O. 237 ff.

er die „Mönche“ nicht mehr in Bausch und Bogen verurteilte, sondern Rat und Belehrung suchend mit ihnen verkehrte[1]). Drei Briefe Isidors an den Metropoliten von Kyrene sind uns erhalten (Isid. epp. I 232, 418, 483). Der erste und zweite gibt sich als ein Ermutigungsschreiben gegenüber den Feinden (Arianer?), welche Kirche und Staat zugleich verderben; der dritte spricht von einem bösartigen „Kappadozier, der historisch nicht näher faßbar ist[2]).

Ein schönes Denkmal der Selbstlosigkeit des Bischofs begegnet uns im 66. Briefe (an Theophilus): „Wenn einer meiner Landsleute in mein Haus kommt, lassen wir einem jeden in Reden und Handlungen den ehrenden Vorrang. Falls sich einige darüber aufhalten und meinen, daß wir darüber die Metropolitenrechte der Stadt verkümmern, so halten wir das für törichtes Gerede. Allerdings habe ich so die Sorgen aller allzumal auf mich zu nehmen und zu tragen und ich allein habe keine Ruhe um der Ruhe aller willen. Aber es wird mir bei Gott hoch angerechnet werden, daß ich an Arbeit und Mühe reicher, an Ehren aber ärmer bin ep. 66. 1409 B-C. — Ganz im Geiste Christi und des Völkerapostels arbeitet der Metropolit auf Eintracht und Liebe unter den Brüdern hin. Von dem einen Bischof Dioskuros, der im Streite um eine Besitzung nachgegeben hatte, rühmt er: „Sein hochherziges Benehmen brachte ihm statt des

[1]) Die große Hochachtung vor Johannes Chrysostomns, die Synesius selbst vor dessen Gegner Theophilus rückhaltlos bekannte, wurzelte wohl zunächst in der persönlichen Bekanntschaft. Aber auch in einem Briefe Isidors an den gleichnamigen Diakon (ep. V 32 vgl. V 33), wird der Kommentar des Chrysostomus zum Römerbrief wegen des herrlichen Inhaltes und der klassischen („attischen“) Formschönheit gepriesen.

[2]) Ist es rein zufällig, wenn unter den biblischen Beispielen, an welchen Isidor ep. I 418 die Notwendigkeit eines strengen Einschreitens gegen die Feinde Gottes dartut, der Hinweis auf Moses und die Rebellen im israelitischen Lager bei Synesius ep. 5 wiederkehrt und dieser ganze Brief eine Schärfe verrät, die man von dem milden Synesius sonst nicht zu hören gewohnt isf?

kleineren Besitzes einen größeren, ein beiden Parteien gemeinsames Gut, nämlich die Bruderliebe, und daß man innerhalb der Gebote des Evangeliums blieb, welche die Gesinnung der Liebe als den Inbegriff der Gebote bezeichnet haben (συνεκτικωτάτην τῶν ἐντολῶν) ep. 67. 1424 B[1]).

Edelmut im Verzeihen, wie man ihn nur bei den lautersten Charakteren trifft und im Evangelium der Feindesliebe geschildert findet (Luk 6,27. 28) bewies Synesius gegen den gestürzten Andronikus. Als nach dessen Exkommunikation und Absetzung zahlreiche Klagen wider den allgemein Verhaßten einliefen, war es Synesius, der für den Elenden bei Theophilus sich verwendete. Was kann mehr den Geist eines christlichen Bischofs atmen als die schönen Worte ep. 89. 1456: „Die Gerechtigkeit auf Erden ist verschwunden. Andronikus, ehedem selbst ein Übeltäter, wird jetzt ungerecht behandelt. Der Geist der Kirche geht aber dahin, das Niedrige zu erhöhen und das Hohe zu erniedrigen (Luk 1,51. 52). Den Andronikus haßte sie (die Kirche) wegen seiner Untaten (und ließ ihn so tief fallen). Jetzt aber hat sie Mitleid mit ihm wegen der Behandlung, die er über das Maß der Strafsentenz hinaus erfährt. Um seinetwillen sind wir jetzt sogar den Behörden lästig geworden. Aber es ist doch hart, wenn wir es nie mit glücklichen Leuten zu tun haben sollen, sondern immer nur mit den Weinenden weinen müssen (Röm 12,15). Wir haben ihn also dem feindseligen Tribunal entzogen und auch sonst seine unglückliche Lage um vieles erleichtert. Und wenn deine Frömmigkeit sich seiner annimmt, so werde ich darin den sichersten Beweis erblicken, daß der Mensch nicht gänzlich von Gott verlassen ist ep. 89. 1456 D.

Nichts geht dem gefühlvollen Bischofe mehr zu Herzen als der Anblick der allgemeinen Not, der er ohnmächtig zusehen muß. „Das Unglück des eigenen Hauses muß ich sehen, eine Vaterstadt voll Elend muß ich bewohnen. Da stehe ich als der Mann, zu dem alle eilen, um ihm vorzuweinen und ihre Klagen auszuschütten, und ich kann

[1]) Vgl. Röm 13,10 πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη oder Matth 22,38 f.

ihnen nur ein tatenloses Mitleid spenden" ep. 57. 1392 C, vgl. ep. 80. 1452 D. Ergreifend, mit einem Pathos, das an die großen griechischen Tragiker erinnert, schildert der Bischof die Flut der Leiden, die über ihn hereingebrochen. „Die neuen Schläge des Schicksals sind mir ein Trost in den alten geworden: sie ziehen mich von der einen Seite auf die andere und verdrängen Leid mit Leid" 57. 1392 C. „Jetzt habe ich nicht mehr durch vernünftige Selbstbestimmung (λογισμῷ) meinen Schmerz bemeistert[1]), Andronikus ist es, der mich nach der andern Seite gerissen, um meine Aufmerksamkeit auf das gemeinsame Unglück zu richten. Die neuen Schläge sind mir ein Trost in den alten geworden" . . ." (wie oben) ep. 79. 1449 B . . . Zu dem Jammer, daß Synesius vergeblich die Notrufe der Bedrängten anhören muß, kommt als Gipfel des Unglücks der Unhold Andronikus, so daß der Bischof keinen Augenblick die erwünschte Muße genießen kann ep. 79. 1452.

Weit entfernt von einer düstern Resignation und blindem Fatalismus erblickt Synesius in den vielen Trübsalen seines Episkopates eine Schule der Läuterung. „Die Geißel selbst (die bösen Menschen, deren sich Gott zum Strafen oder zum Prüfen bedient) wird verworfen, sie dient dem Zorne und mehr als einmal bekehrt sich, wer sie zu verspüren bekommt. Um diejenigen aber, welche gezüchtigt werden, trägt Gott Fürsorge. Kein Geringes ist es, der göttlichen Vorsehung gewürdigt zu werden und durch die Strafe Reinigung von den Sünden zu erlangen . . . ep. 57. 1385 A. Nicht einer blinden Notwendigkeit darf man vernünftigerweise die Art des Geschehens zuschreiben" 1385 B . . . Was Andronikus an Schlechtigkeit dem Bischof persönlich antut, soll weiter nicht erwähnt sein. „Ich möchte ihm ja sogar Dank wissen, da ich die wegen Gott mir angetane Schmach als Martyrium erleide . . . Bis zu meiner Erhebung auf den Bischofsstuhl ward ich mit Ehren gesättigt und kostete nichts von Un-

---

[1]) Ähnlich 1392 B: οὔκουν οὐδὲ τοῖς ἐκ φιλοσοφίας δόγμασι τοῦ παρόντος πάθους ἐκράτησα. In der Periode, wo dieser Brief (57) geschrieben wurde, verstand Synesius das Wort φιλοσοφία nicht mehr im exklusiv antiken Sinne.

ehre. Nunmehr aber könnte ich wohl bei Ehren gleichgültig bleiben und ärgere mich nicht bei Verachtung. Denn es dünkt mir, daß keines von beiden von den Menschen gegen mich betätigt wird, das eine wie das andre stelle ich Gott anheim ep. 57. 1393. Angesichts einer solchen Seelenverfassung erscheinen auch die starken Ausdrücke, wie: „Ich hätte mir (beim Tode des liebsten Kindes) wohl selbst ein Leid angetan“ (1392 B) in milderem Lichte: sie sind aus dem augenblicklichen übermächtigen Empfinden geboren. Man vergleiche die ganze Stelle, welche ein psychologisches Gemälde von packender Anschaulichkeit und Naturwahrheit enthält. Auch ein Ambrosius hat beim Tode Nahestehender gewaltige Ergüsse des Schmerzes sich gestattet.

Die nötige Festigkeit im Auftreten ging Synesius über den vielen Sorgen und Bitterkeiten des Amtes nicht verloren. Wo er darum angegangen wird, einen der öffentlichen Gerechtigkeit verfallenen Schuldigen dem Arm der Justiz zu entziehen, verweigert er standhaft seine Mitwirkung. „Soviel an mir liegt, biete ich alles auf und bete sowohl allein wie im gemeinsamen Gottesdienste, daß die Gerechtigkeit über das Unrecht siege und die Stadt von Schlechtigkeit gesäubert werde ep. 121. 1501 B. Bei der Kunde, daß die Häresie der Eunomianer seine Diözese anzustecken drohe, erläßt er einen energischen Befehl an die Priester, auf jene „neuen Apostel des Teufels“ Acht zu haben, daß sie nicht in die Hürden einbrechen und nicht Unkraut unter den Weizen säen. Eigennutz aber und Gewinnsucht sei bei Verfolgung der Glaubensfeinde ausgeschlossen, wenn sie auch zu bekämpfen sind, gleichwie Moses die aufrührerische Rotte im Lager bekämpft hat (s. oben S. 556). Die Falschmünzer, welche die göttliche Lehre verderben, soll man entlarven und durch Vertreibung über die Grenzen unschädlich machen ep. 5. 1343—1344. Wehe aber dem, der sich bestechen ließe, um das Unwesen zu begünstigen. — Die gegen Andronikus geschleuderte Exkommunikation ist ein Muster apostolischer Sprache voll heiliger Entrüstung und von lapidarer Bestimmtheit ep. 57. 1401 C—D.

Synesius hegte den heißen Wunsch, den Frieden in seine Kathedrale einziehen zu sehen. Mitten unter den Zurüstungen zur Verteidigung der Stadt schreibt er dem Bruder: „Wie hoch meinst du, daß ich es anschlage, wieder den Frieden zu sehen und das geschmückte Presbyterium[1]) und den Herold, der Schweigen gebietet. Augenblicklich wollte ich sterben, sobald ich den frühern Zustand der Stadt wieder hergestellt sähe“ ep. 107. 1489 B.

Gleich einem Jeremias auf den Trümmern Jerusalems klagt der gramgebeugte Bischof über die Verwüstung seiner Diözese: „Wo ist ein Tempel, wo ein Heiligtum, das sie (die Barbaren) geschont hätten? Haben sie nicht an vielen Orten der Barkäischen Ebene die frischen Gräber aufgerissen? Sind nicht alle Kirchen des uns unterstellten Ampelitis von ihnen in Brand gesteckt und in Ruinen verwandelt worden? Haben sie nicht auf heiligen Tischen wie auf Schlachtbänken das Fleisch zerhackt? Haben sie nicht die geweihten Gefäße, welche zur liturgischen Reinigung des Volkes dienten, für die Dämonen in Feindesland mitgenommen? Was von diesen Greueln vermag ein frommes Ohr auch nur anzuhören?“ Katast. II 1569 C.

Allem Anscheine nach ist aber der Bischof inmitten der Wirren gestorben. Die letzten Äußerungen, die wir von ihm hören, gehen unter in dem wilden Rufen und Toben des feindlichen Ansturmes. Die Seele des Bischofs erhebt sich jetzt zu einer heroischen Größe, zu einer erhabenen Stufe der Hirtentreue und Bekennerstimmung[2]).

---

[1]) Zu dieser Bedeutung von βῆμα vgl. Greg. v. Naz. or. 43 n. 52 εὐκοσμία περὶ τὸ βῆμα; n. 43 ὅσοι τοῦ βήματος, ὅσοι τοῦ κάτω. Synesius selbst ep. 37. 1392 A-B οὕτω πικροῖς ἡμᾶς ἡ πόλις ἐπιβατηρίοις ἐξένισεν. Zu κῆρυξ vgl. κηρύσσειν εὐχήν (vom Diakon) bei *Sokr.* h. e. II 11.

[2]) Schon früher ep. 57. 1393 D hatte Synesius geschrieben: „Meine Aufgabe ist es, trotz allen Wütens des Andronikus auf dem Posten auszuharren, auf den uns Gott gestellt hat, und von der Gemeinschaft der Schlechten abgesondert zu bleiben“. Daß damals der geistlich gesinnte Bischof dringend um einen Koadjutor bat, der ihm die weltlichen Geschäfte abnehmen sollte, kann ihm nur zum Lobe angerechnet werden (1397 D). Sein Grundsatz lautet ὅτι πολιτικὴν

Nach einer erschütternden Schilderung der äußersten Not und Verlassenheit, in welche seine liebe Vaterstadt — nicht ohne Schuld der Seinigen — geraten ist, ruft er aus: „Unglückliches Ptolemais, ich bin zu deinem letzten Bischof ernannt. Das Verderben ist mir nahe, ich kann nicht mehr reden, Thränen ersticken meine Stimme. Die Vorstellung, daß wir die heiligen Stätten verlassen müssen, schwebt mir vor Augen. Die Not gebietet, zu Schiff zu entfliehen, aber wenn mich jemand an Bord ruft, werde ich wieder um Aufschub bitten. Denn zuerst will ich in den Tempel Gottes gehen, den Altar umwandeln und mit meinen Thränen den schimmernden Estrich benetzen. Kein Entweichen, bevor ich jenes (heilige) Tor und jenen Thron geküßt habe? O wie oft werde ich Gott zum Zeugen anrufen und den Blick wieder zurückwenden. Wie oft werde ich die Hände über die (heiligen) Schranken ausstrecken ... Der bestimmte Tag der Bestürmung naht sich ... Mehr als alles wird jener Tag den Priestern die Notwendigkeit zeigen, zu den Hallen Gottes zu eilen, wenn die Gefahr ins Innere der Stadt dringt. Ich werde in der Kirche an meinem Platze stehen. Die Gefäße des geweihten Wassers will ich vor mich hinstellen. Die ehrwürdigen Säulen, welche den unbefleckten Tisch über dem Boden stützen, will ich umklammern. Dort werde ich lebend sitzen, dort als Leiche liegen. Gottes Liturge bin ich und ich muß wohl auch die eigene Seele zur Liturgie hinopfern. Gott wird aber den Altar des unblutigen Opfers (βωμὸν ἀναίμακτον), wenn er mit dem Blute des Priesters befleckt wird, nicht ungerächt lassen". Katastasis II 1572—73[1]).

ἱερωσύνῃ συνάπτειν τὸ κλώθειν ἐστὶ τὰ ἀσύγκλωστα 1396 A. Wie viele Schäden wären der Kirche erspart geblieben, wenn man immer darnach gehandelt hätte.

[1]) Vgl. mit dieser heiligen Sprache den Brief 113 an den Bruder Euoptius). der bei einem früheren Angriff auf Kyrene (405 s. *Seeck* Philolog. 52 (1893) S. 473) geschrieben wurde. Die entschlossene Haltung des Synesius, seine Entrüstung über die Lässigkeit der berufenen Verteidiger der Stadt, macht ihm alle Ehre. Doch atmet noch keine Zeile den christlichen Geist. „Ich muß gegen sie (die Feinde) ziehen und mit diesen Menschen es aufnehmen, die alles wagen . . . Das

Es scheint psychologisch undenkbar, daß einem Bischof der Kirche eine so heldenmütige Hingabe an das heilige Amt eigen sei und zugleich in seinem Geiste ein bedachter Vorbehalt gegenüber den Lehren der Kirche sich dauernd behaupte. Synesius war mit seinem ganzen Denken und Empfinden in die Kirche und in die Würde eingetreten, für die er zu leben und zu sterben entschlossen ist.

Die Quelle aber, aus der er die ungewöhnliche Kraft und Ausdauer schöpfte, war vor allem der lebendige Glaube an Christus, den Erlöser. Weil Christus um des Menschen willen den Kreuzestod erlitten hat, deshalb ist es um den Menschen etwas so Kostbares ep. 57. 1388 C. Für die Rettung des Menschengeschlechtes mußte Christus gekreuzigt werden. Judas freilich, der Verräter, ist darob nicht entschuldigt ep. 37. 1385. Andronikus beging eine Blasphemie in Wort und Tat gegen Christus, weil er an den Kirchentüren seine gottlosen Edikte anschlug und weil er den Priestern gleich wie die ärgsten Wüteriche der Weltgeschichte die grausamsten Martern androhte. Der Tag, an dem das geschah, hat eine zweite Kreuzigung des Herrn gesehen, denn die Anheftung jenes Ediktes schloß eine direkte Verhöhnung Christi in sich. Unter der Regierung des christlichen Kaisers Theodosius (II) mußte die Sonne wieder Dinge sehen, wie sie unter Tiberius Claudius durch Pontius Pilatus geschehen waren. Wie damals die Juden spottend am Kreuze Christi vorübergingen und die Aufschrift des Kreuzes „König der Juden" verhöhnten, so gingen die Heiden in Kyrene hohnlachend an den

räudige Kameel, sagt man, nimmt immerhin noch die Lasten vieler Esel auf sich. Fürwahr, gerade diejenigen, welche in solcher Lage vor allem für ihre Haut sorgen, sehe ich zumeist umkommen und jene am Leben bleiben, welche am Leben verzweifeln. Zu diesen will ich gehören. Denn ich bin zum Kampfe entschlossen wie ein dem Tode Geweihter und zweifle nicht, daß ich leben bleibe. Stamme ich doch von den Lazedämoniern ab und kenne den Brief der Behörde an Leonidas: „Sie (die 300) sollen so kämpfen, als ob sie sofort fallen würden, und dann werden sie nicht des Todes sein (Μαχέσθων ὡς τεθναξόμενοι καὶ οὐ τεθνάξονται) 1496 A.

Kirchentüren vorbei, als sie das hlasphemische Edikt des Statthalters angeschlagen sahen ep. 58. 1400 C. Mit wahrhaftem Entsetzen wiederholt Synesius das frevle Wort, dessen Andronikus sich wider das Asylrecht bediente: „Vergeblich hoffte er (der Schutzflehende) auf die Kirche: keiner möchte den Händen des Andronikus entrissen werden, und wenn er auch die Füße Christi umfaßt hielte“ ep. 58 1401 B.

* * *

Mehr als einmal spricht Synesius von einer **totalen Wendung** in seinem Leben (μεταβολὴ τοῦ βίου). Die Wahrheit dieses Wortes sahen wir in den vorstehenden Darlegungen vollauf bestätigt. Er ist mit ganzer Seele ein Bischof der katholischen Kirche geworden. Nach der ethischen Seite seines Charakters zeigt er sich durchaus ernst und konsequent, aufrichtig, pflichtgetreu, großmütig im heiligen Amte; die klarsten Zeugnisse reden hierüber eine unzweifelhafte Sprache. Seine intellektuellen Schwierigkeiten aber, die ihn vor Antritt des Amtes beunruhigten, sind vollständig verstummt; wenigstens ergibt sich aus seinem diesbezüglichen Schweigen, aus der ungebrochenen, gewissenhaftesten Hingabe an die praktische Amtsführung, aus dem ungestörten Verkehr mit dem Patriarchen und den Mitbischöfen, schließlich auch aus den mehr und mehr hervortretenden Berufungen auf die heiligen Schriften ein indirekter Beweis, daß er jene Zweifel überwunden hat. Was er in dem kritischen Momente der Übernahme der Würde erhoffte, was ihm von den „heiligen Greisen“ als mit Gottes Gnade erreichbar geschildert worden, was er in Gebet und Nachdenken zu erreichen strebte — eine Ausgleichung der kirchlichen Lehre mit den wissenschaftlichen Anschauungen auf einer höhern Stufe der Philosophie (ἐπανάβασις φιλοσοφίας), das ist dieser edlen Natur nicht versagt geblieben. Die bittere Schule des Leidens übernahm ihn zur inneren Läuterung und Losschälung von irdischem Troste. In dem Maße, als der Sonnenglanz äußeren Glückes und neuplatonischer Ideen verblaßte, stieg ein neuer Horizont für ihn herauf, der Sternenhimmel christlichen Glaubens.

Literaturberichte

A. Übersichten

Patrologia orientalis.

Von *R. Graffin* und *F. Nau*. Bd IX. 678 S. Preis Fr 40.45. Band X. Fasz. 1—3. Paris, Firmin-Didot et Cie. 1913. (Für Deutschland und Österreich zu beziehen durch B. Herder, Freiburg i. Br. und Wien).

In der Patrologia orientalis, von welcher in dieser Zeitschrift XXXV (1911) S. 210—1 und Literarischer Anzeiger Nr. 126 S. 7*—8* und XXXVII (1913) S. 387—9 Bericht erstattet wurde, sind in letzter Zeit die folgenden Veröffentlichungen erschienen:

Band IX: 1) Die äthiopische Übersetzung des Buches Esther, erstmals herausgegeben mit französischer Übersetzung von *E. Pereira*. (Einzelpreis Fr 3.35).

2) Die Acta Pilati, nebst Supplement zum Evangelium der 12 Apostel, koptisch und französisch hrsg. von *E. Revillout*. (Preis Fr 5).

3) Das Testament unseres Herrn Jesus Christus [in Galiläa], äthiopisch und französisch hrsg. von *Louis Guerrier* und *Sylv. Grébaut*. (Preis Fr 5.70).

4) Das äthiopische Synaxar III: Die Monate Nahasê und Pâguemên (7. August — 12. September), äthiopisch hrsg. von *Ignazio Guidi*, französische Übersetzung nebst alphab. Verzeichnis der Eigennamen von *Sylv. Grébaut*. (Preis Fr 15.).

5) Dokumente zur Geschichte des Nestorianismus: a) Der 2. Teil der Kirchengeschichte des Barḥadbešabba

'Arbaïa und b) die Kontroverse des Theodor von Mopsuestia mit den Macedonianern, syrisch und französisch hrsg. von *F. Nau.* (Preis Fr 11.40).

Band X: 1) Ein Martyrologium des 4. Jahrhunderts und 12 syrische Menologien, syrisch und französisch hrsg. von *F. Nau.* (Preis Fr 9.75).

2) Die Menologien der koptisch-arabischen Evangeliarien, arabisch und französisch hrsg. von *F. Nau.* (Preis Fr 4.75).

3) Das Calendarium des Abû'l-Barakât, arabisch und französisch hrsg. von *E. Tisserant.* (Preis Fr 2.65).

Drei weitere Faszikel des X. Bandes sind angekündigt.

Wie die vorstehende Übersicht zeigt, ist auch in den beiden letzten Bänden das Programm des Gesamtwerkes (Übersetzungen und Erklärungen biblischer Bücher, historische Werke, Synaxare, Apokryphen) im einzelnen in schöner Weise zur Durchführung gelangt. Der liturgischen und hagiographischen Forschung dienen das äthiopische Synaxar III, das Martyrologium des 4. Jahrhunderts, die verschiedenen syrischen und koptisch-arabischen Menologien und das Calendarium des Abû'l-Barakât. Sie bilden eine willkommene Fortsetzung, bezw. Ergänzung der in den früheren Bänden der Patrologia orientalis (I 3.5; III 3; V 3; VI 2; VII 3) erschienenen Synaxare. Das altehrwürdige syrische Martyrologium ist zwar bereits von *W. Wright* und den Bollandisten ediert worden; doch ist diese Neuausgabe nicht ein bloßer Nachdruck der früheren Editionen. *F. Nau* hat die Handschrift Brit. Mus. add. 12.150 vom Jahre 411 selbst kollationiert, das sog. Martyrologium Hieronymianum in fortlaufenden Noten zum Vergleich herangezogen und auch das von dem Bollandisten *H. Delehaye* herausgegebene griechische Synaxar von Konstantinopel verwertet. Der Herausgeber beabsichtigt, nach und nach alle wichtigeren orientalischen Menologien (Calendarien) zu veröffentlichen; ist dies geschehen, dann wird es leicht sein, dieselben in einigen Tabellen zusammenzustellen und zu vergleichen. Der liturgischen und hagiographischen Forschung wird dadurch ihre Aufgabe nicht wenig erleichtert.

Der nimmermüden Arbeitskraft von *F. Nau* haben wir auch zwei weitere, für die Kirchengeschichte, bezw. Dogmengeschichte wertvolle Veröffentlichungen zu danken. Das neu entdeckte, 1910 von *P. Bedjan* herausgegebene „Buch des Heraklides von Damaskus" hat das Interesse für die Geschichte der Irrlehre des Nestorius geweckt. Unter dem Titel „Documents pour servir à l'histoire de l'Église Nestorienne" kündigt nun *F. Nau* die Ver-

öffentlichung einer Reihe von Dokumenten an, welche sich entweder auf Nestorius beziehen, oder wenigstens nestorianischen Ursprungs sind, bezw. nestorianische Tendenz zeigen. Den Beginn macht er mit dem 2. Teil der Kirchengeschichte, genauer „der Geschichte der heiligen Väter, welche um der Wahrheit willen Verfolgung erduldet haben", des *Barḥadbešabba 'Arbaïa,* Priesters und Vorstehers an der Schule von Nisibis, der vielleicht mit dem gleichnamigen Bischof von Ḥalwan (um 605) zu identifizieren ist. „Die heiligen Väter", deren Geschichte hier in nestorianischer Beleuchtung erzählt wird, sind Theodor von Mopsuestia, dann vor allem Nestorius selbst, weiterhin Narses und dessen Schüler und Nachfolger Abraham. Nach den Untersuchungen des Herausgebers hat *Barḥadbešabba* als Quellen benützt *Sokrates,* das Buch des Heraklides, von welchem er (S. [59]—[60]) unter dem Namen des Nestorius eine Seite wörtlich zitiert, ferner eine andere Schrift des Nestorius, vielleicht jene, welche vom Comes Irenaeus als „Geschichte" bezeichnet wird (siehe Synodicon adv. Tragoediam Irenaei. Mg 84,587) und die auch dem *Evagrius Scholasticus* (Hist. eccl. I, 7; Mg 86,2,2435) als Werk des Nestorius bekannt war, und mindestens eine Sammlung von Dokumenten, welche sich auf das Konzil von Ephesus bezogen, vielleicht die *tragoedia* des Irenaeus. Letzterer will *F. Nau* zuweisen verschiedene bis jetzt unbekannte Auszüge aus den Schriften des Nestorius, z. B. einen Brief des Nestorius an Cyrillus S. [37]—[39]. Andere Citate aus Briefen Cyrills (S. [22]—[23]), sowie der orientalischen Bischöfe an den Bischof Proklus von Konstantinopel und den Kaiser (S. [85]—[90]) waren nur aus Fragmenten bei *Facundus von Hermiane* bekannt. Hiemit ist die Bedeutung dieser neuen Veröffentlichung für die Geschichte der Nestorianismus genügend hervorgehoben. Der Ausgabe dieser bisher für verloren gehaltenen Kirchengeschichte des *Barḥadbešabba* liegt die erst vor einigen Jahren in Besitz des Britischen Museums gelangte Handschrift Or. 6714 zu grunde.

Aus derselben Handschrift ediert *F. Nau* erstmals die Kontroverse Theodors von Mopsuestia mit den Macedonianern. *Ebedjesu* zählt unter den Schriften Theodors auf: *„Duo (tomi) de Spiritu sancto"* und der Verfasser des Werkes *„De sectis"* berichtet[1]), daß Theodor auch Macedonius bekämpft habe. *Barḥadbešabba* aber erzählt in seiner oben erwähnten Geschichte (c. 19) von einer Disputation, welche Theodor 392 zu Anazarbe in Kilikien

[1]) *Leont.*, De sectis 4,3 MSG 86,1 1221. Vgl. *O. Bardenhewer,* Geschichte der Altkirchl. Literatur III S. 318—19.

mit den macedonianischen Bischöfen hielt. Theodor hat mehrere Jahre später den Inhalt seiner Kontroversrede in der vorliegenden Form in griechischer Sprache abgefaßt. Die syrische Übersetzung erscheint als getreue und zuverlässige Wiedergabe des griechischen Originals. *F. Nau* gibt in der Einleitung eine kurze Inhaltsangabe, aus der hervorgeht, daß die Gottheit des hl. Geistes und sein Ausgang vom Vater den Hauptgegenstand der Kontroverse bildete. Bezüglich der Citationsweise des N. T. bemerkt er noch, daß die vielen Schrifttexte im allgemeinen dem Pešiṭtâ-Texte konform sind, obwohl der Übersetzung der griechische Urtext zu grunde lag; nur an zwei Stellen (p. [164] und [167] Hebr 11,3 und Joh 3,4) ist der Schrifttext gegen den überlieferten griechischen Text und die Pešiṭtâ in Übereinstimmung mit den altlateinischen Übersetzungen.

Von Übersetzungen biblischer Bücher enthält Band IX der Patrologia orientalis nur die äthiopische Übersetzung des Buches Esther. Dieselbe wird hier von *E. Pereira* erstmals veröffentlicht, wie in Band II Fasz. 5 das Buch Job. Als Vorlage zu dieser Edition haben gedient zwei Handschriften n. 55 und 35 der Sammlung A. d'Abbadie der Pariser Nationalbibliothek, erstere saec. XV./XVI., letztere saec. XVII.; ferner die beiden Handschriften des Britischen Museums Add. 24.991 saec. XVII. und Orient. 489 aus dem Jahre 1730. Der Text ist mit einigen Modifikationen nach der an erster Stelle aufgeführten ältesten Handschrift wiedergegeben; die Lücken derselben sind aus den an 2. und 3. Stelle genannten Handschriften ergänzt. Im textkritisehen Apparate sind die Varianten der übrigen Handschriften notiert, sowie, falls eine Änderung notwendig war, auch die Lesart der edierten Handschrift selbst. Der äthiopische Text des Buches Esther, der uns hier geboten wird, enthält auch die im MT fehlenden Teile der LXX. Die Beurteilung aber, welche der Herausgeber S. 11 mit Berufung auf englische Bibelkritiker diesen Zusätzen hat angedeihen lassen, zeigt, daß er in diesen biblischen Einleitungsfragen die gegenteiligen Ansichten der katholischen Isagogiker und deren Beweisgründe unterschätzt (vgl. z. B. *Kaulen-Hoberg,* Einleitung[5] II nn. 270—71 S. 108—111; Dictionnaire de la Bible II Sp. 1977—78). Gegen *Heider* und *Paton* vertritt *Pereira* die Ansicht, daß der altäthiopische Text des Buches Esther nach der κοινὴ ἔκδοσις der LXX angefertigt ist, wenn er auch durch die Rezensionen des Origenes und des Hesychius beeinflußt erscheint. *Pereira* kommt also hinsichtlich der altäthiopischen Übersetzung des Buches Esther zum gleichen Ergebnis wie *J. Schäfers* bezüglich des altäthiopischen Textes des Propheten Jeremias.

An dieser Stelle soll auch die textkritische Arbeit von *J. Schäfers*[1]) ihre ehrenvolle Erwähnung finden, zumal sie sich als eine Vorarbeit zur Edition der altäthiopischen Übersetzung des Propheten Jeremias in der Patrologia orientalis darstellt. Gegen *August Heider* (Die äthiopische Bibelübersetzung, Halle a. S. 1902) weist *Schäfers* nach, daß nicht die lukanische Rezension der LXX die Vorlage der altäthiopischen Bibelübersetzung war, sondern der wohl hesychische Typus der LXX, welcher im Codex Sinaiticus (א) vorliegt. Von dieser altäthiopischen Übersetzung sind 2 spätere Rezensionen zu unterscheiden: die „vulgäre", unter Zugrundelegung der alten stark vermehrt um Lesarten eines syro-arabischen Typus einer arabischen Bibel, und die „akademische", die Bibel der Gelehrten, unter Zugrundelegung der alten korrigiert nach griechischen Handschriften und besonders nach dem Hebräischen. Interessant, teilweise wohl auch etwas überraschend sind dann die Ausführungen von *Schäfers* über den Übersetzer und die Geschichte der äthiopischen Bibelübersetzung. Bezüglich des Übersetzers wird von ihm die These verfochten: „Der Übersetzer des Altäthiopen war ein in Ägypten wohnender Syrer" (S. 170): bezüglich der Entstehungszeit der altäthiopischen Bibel aber will er den Nachweis führen, daß *Aba-Salāmā*, d. i. der Apostel Äthiopiens, der hl. *Frumentius* „als Übersetzer der äthiopischen Bibel kaum noch ernstlich in Frage kommen könne" (S. 181), die altäthiopische Bibelübersetzung daher auch nicht mit *Heider* um 330 anzusetzen sei; der Übersetzer wäre vielmehr ein späterer *Aba Salama* gewesen, welcher mit dem hl. *Frumentius* verwechselt wurde. Als Entstehungszeit möchte *Schäfers* dann lieber, ähnlich wie *Hackspill* etwa das 6. Jahrhundert n. Chr. annehmen. In der für die Patrologia orientalis in Aussicht gestellten Jeremias-Ausgabe wird er wohl Gelegenheit haben, seine Aufstellungen, soweit es eben beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse von der altäthiopischen Bibelübersetzung möglich ist, noch eingehender zu erhärten. Möge es dem gelehrten Pfarrer von Lützen gegönnt sein, seiner so vielversprechenden Vorarbeit recht bald die Edition selbst folgen lassen zu können!

An letzter Stelle hat sich der Referent noch mit den neu edierten Apokryphen zu beschäftigen. *E. Revillout*, welcher im 2. Bande der Patrologia orientalis mit der Veröffentlichung der neutestamentlichen koptischen Apokryphen begonnen hatte (Les Apocryphes coptes I: Les Évangiles des douze apôtres et de St. Bar-

---

[1]) Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias. Freiburg i. Br. 1912. In Kommission der Herder'schen Verlagshandlung.

thélemy), hat jetzt nach längerer Unterbrechung seine Editionen mit den koptischen Pilatusakten fortgesetzt. Die Ausgabe ist nach dem Turiner Papyrus erfolgt, von welchem bereits *C. Tischendorf* (Evanglia apocrypha² pp. 210—286; vgl. p. LXXIII) die ihm von *A. Peyron* mitgeteilte lateinische Übersetzung veröffentlicht hat. In seinem Vorworte hatte *E. Revillout* noch eine kritische Studie über die Pilatusakten in Aussicht gestellt, leider aber setzte der Tod am 16. Jan. 1913 seinen Arbeiten unerwartet ein Ziel, als eben diese seine letzte Veröffenttichung im Erscheinen begriffen war. Im Anhange sind noch zwei weitere koptische Fragmente der Pilatusakten und ein Supplement zum „Evangelium der 12 Apostel" (?) beigefügt. Das Supplement handelt vom Tode des Täufers und diente wohl als Lesestück für das Fest seiner Enthauptung. Zu beachten sind auch die von *F. Nau* p. 134¹ beigegebenen Berichtigungen und Ergänzungen zu den Veröffentlichungen von *E. Revillout* in Band II der Patrologia orientalis. Siehe auch *O. Bardenhewer*, Geschichte der Altkirchlichen Literatur², S. 520—21, 538—39, speziell die ebenda aufgeführten Abhandlungen von *P. Lacau, A. Baumstark* und *P. Ladeuze*. Neuestens kommt noch hinzu: *A. Wilmart O. S. B.* und *E. Tisserant*, Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy (Extrait de la „Revue biblique" Avril-Juillet 1913 = RB N. S. X pp. 161—190; 321—368)[1].

Kardinal *Mai* hatte (Nova Patrum Bibl. 7, Romae 1854, pars 3, 117) auf ein in den Handschriften der Vaticana enthaltenes Fragment eines Bartholomäusevangeliums hingewiesen. Der Kardinal starb aber am 9. Sept. 1854, bevor er die wohl beabsichtigte Veröffentlichung des Fragmentes bewerkstelligen konnte. *O. Bardenhewer* nahm die Notiz in seine „Geschichte der Altkirchlichen Literatur" I 1902, S. 409 (²1913, S. 539) auf, wohl um Nachforschungen nach dem Fragment anzuregen. Mgr. *G. Mercati* ist die Entdeckung des Fragmentes in Cod. Vaticanus Reginensis 1050 saec. IX/X zu danken, eine Entdeckung, die allerdings durch den von Kardinal *Mai* selbst auf einem Blatte der Handschrift angebrachten Randvermerk: „Fragmentum libri

---

[1]) Hier findet sich auch p. 7 [167] der Hinweis auf eine weitere Edition dieses koptischen Apokryphons in dem Werke von *Rustafjaell-Crum*, The Light of Egypt, London 1909, S. 110 ff. Dasselbe ist endlich neuestens nebst ähnlichen Apokryphen und engl. Übersetzung wiederum herausgegeben worden von *E. A. W. Budge* in dem Werke: Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt. London, Milford. (Nach BZ XII (1914) S. 73—74).

alicuius apocryphi in quo Bartholomaei Apostoli cum Christo colloquium continetur" erleichtert wurde. Dieses lateinische Fragment. bezw. Fragmente haben nun *A. Wilmart* und *E. Tisserant* nebst griechischen Fragmenten aus Cod. graec. s. Sabae 13 saec. XI/XII der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem ediert und zugleich die koptische Überlieferung und das literarische Milieu, aus welchem dieses Apokryphon zu verstehen ist, einer ansprechenden Untersuchung unterzogen. Ihr Hinweis auf Ägypten als Ursprungsort und auf das 4. Jahrhundert als Entstehungszeit des griech. Bartholomäusevangeliums dürfte wohl das Richtige treffen.

Als eine bemerkenswerte Bereicherung der Apokryphenliteratur stellt sich endlich auch das von *L. Guerrier* (in Verbindung mit *S. Grébaut*) herausgegebene äthiopische „Testament unseres Herrn Jesus Christus in Galiläa" dar. Der Zusatz „in Galiläa" ist vom Herausgeber wohl wegen des Anfangs von § 2 hinzugefügt; er erscheint aber auffallend. Ist, wie es nahe liegt, an die Provinz Galiläa zu denken[1]), dann kann sich die Überschrift doch nur auf die Abschnitte 1—11 inkl. beziehen; denn die im 2. Teile erzählten Erscheinungen des Auferstandenen und seine Unterredungen mit den elf Aposteln setzen als Schauplatz vielmehr Jerusalem und den Ölberg voraus. Bedenkt man noch dazu, daß zwei „*incipit*", das eine zur Einleitung des Testamentes, das andere unvermittelt zu Beginn des § 12, deutlich genug zwei Teile unterscheiden, daß sich auch der erste Teil im Gegensatz zum zweiten nicht als Dialog darstellt und daß in den §§ 45 und 46 des 2. Teiles der Anfang des 1. Teiles reproduziert wird, dann wird man geneigt sein, die vom Herausgeber vorgetragene Ansicht, daß die beiden Teile als zwei Quellenschriften zu betrachten sind, für berechtigt anzuerkennen. Der Titel „Testament" wird darum eigentlich nur der den ersten Teil (§§ 1—11) bildenden Apokalypse zukommen

[1]) *A. Resch* u. a. werden wohl auch hier an „das Galiläa bei Jerusalem" denken. Dieser Frage nachzugehen, sei den Interessenten überlassen. Bei der Durcharbeitung der oben erwähnten Schrift von *A. Wilmart* und *E. Tisserant* ist aber dem unterzeichneten Referenten eine Stelle aus einem Fragmente des kopt. Bartholomäusevangeliums aufgefallen (a. a. O. p. 68 r. Sp.), welche Galiläa zum Ölberge in Beziehung zu bringen scheint. Wenn manche Apokryphen, wie z. B. nach *A. Resch* (Das Galiläa bei Jerusalem S. 43 ff) die Acta Pilati, die Erscheinungen des Auferstandenen in einem Galiläa auf dem Ölberg lokalisieren, so kann dies möglicherweise ein Fingerzeig sein für das gleiche literarische Milieu, aus welchem diese Apokryphen hervorgegangen sind.

und in der Tat zeigt auch diese Apokalypse bemerkenswerte Berührungspunkte mit der Apokalypse, welche das von *I. E. Raḥmani* herausgegebene Testamentum D. n. Jesu Christi einleitet. Die zweite Quellenschrift aber scheint §§ 12/13 bezeichnet zu sein als „das Buch oder das Sendschreiben des Kollegiums der Apostel", das an die Kirchen des Orients und des Okzidents, des Nordens und des Südens, d. i. an die ganze Welt gerichtet ist. Es ist auch gewiß kein bloßer Zufall, daß das Wiener Palimpsest (Palatinus 16, olim Bobbiensis), welches fol. 67_r—67_v Bruchstücke der hier in Frage kommenden Schrift enthält, den Randvermerk „Epistula" trägt. *C. Schmidt*, welcher in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1895, 705—11 und 1908, 1047—56 die koptischen Fragmente dieser altchristlichen Schrift bekannt machte, hat ihr bereits in Anbetracht ihrer Eigenart den Titel „Ἐπιστολή τῶν ἀποστόλων" gegeben.

Der Inhalt dieser eigenartigen Schrift ist ein mannigfaltiger. Zu Anfang (§ 14) steht ein Glaubensbekenntnis der Apostel, es folgt ein kurzer Abriß der Wunder Jesu, und zwar (§ 15) als erstes das aus dem gnostischen Thomasevangelium (cc. 6 und 14 der längeren griechischen Rezension) und dem Evangelium Pseudo-Matthaei (d. i. dem Buche „De ortu beatae Mariae et infantia salvatoris") c. 31 bekannte Wunder beim ABC-Lernen. Die 5 Brote der wunderbaren Brotvermehrung werden § 16 symbolisch gedeutet vom Glauben an den allmächtigen Vater, an unsern Herrn Jesus Christus, an den Hl. Geist den Paraklet, an die Kirche, an die Vergebung der Sünden. Den Hauptgegenstand der Schrift bilden dann nach den Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen die Offenbarungen, welche der Herr den 11 Jüngern auf ihre Fragen gegeben hat. Ohne rechte Ordnung folgen die Gedanken, doch überwiegen die eschatologischen Momente, wie Parusie, Auferstehung, Gericht. *L. Guerrier* hat sich viele Mühe gegeben, in der Übersetzung wie im Register den mannigfaltigen Inhalt recht deutlich hervorzuheben, und hat außerdem in seinem Vorwort die Beziehungen der Schrift zu den hl. Büchern des A. u. NT und zu den apostolischen Vätern, sowie ihre bald gnostischen bald antignostischen Tendenzen und ihre Theologie klar zu stellen gesucht. Als Entstehungsort ist er geneigt, Ägypten anzunehmen, vielleicht auch Palästina, als Entstehungszeit das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jahrhunderts; ja im Hinblick auf den § 28, wo gesagt ist, daß die Parusie nach 150 Jahren eintreten werde, könnten nach seiner Meinung für einen Teil der Schrift schon die ersten Jahre des 2. Jahrhunderts in Frage kommen, während andere Teile einer merklich späteren Zeit zuzuweisen wären. Mit kluger Re-

serve hat *L. Guerrier* seine Ansichten über die eigenartige Schrift vorgetragen, sich wohl bewußt, daß es hier schwer hält, abschließende Urteile zu bieten. *A. Baumstark* hat (ZntW XIV [1913] S. 232—47) bereits das Wort ergriffen und beachtenswerte Beiträge zur Würdigung dieser apokryphen Schrift geliefert. Ihre Edition aber sichert dem Herausgeber einen ehrenvollen Platz unter den gelehrten Mitarbeitern der Patrologia orientalis.

Der Abschluß des X. Bandes steht nun bevor und damit der Abschluß der 1. Serie der Patrologia orientalis. Der letzte (6.) Faszikel wird uns auch ein Generalregister für die ersten 10 Bände bringen. Mit großer Befriedigung können die Leiter des Unternehmens Mgr. *R. Graffin* und *F. Nau* auf die bisher geleistete Arbeit zurückblicken. Möge ihr großes Unternehmen auch fernerhin einen glücklichen Fortgang nehmen!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Die Kunst dem Volke

Die unter dem obigen Titel von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst in München herausgegebenen Hefte sind bereits so weit verbreitet und in vielen Familien so beliebt, daß sie keiner Empfehlung mehr bedürfen. Auch in dieser Zeitschrift wurden die ersten Hefte rühmend allen Liebhabern leichtfaßlicher Kunststudien und wertvoller Abbildungen berühmter Meisterwerke empfohlen. Damals konnte man aber noch nicht sehen, welche Auswahl die Herausgeber treffen würden, um den Kunstgeschmack im Volke zu wecken und zu veredeln. Heute, da schon das sechzehnte Heft vorliegt, kann man leichter einen Überblick über das Gebotene gewinnen. Die Mehrzahl der Hefte, nämlich neun von den sechzehn, behandeln einzelne hervorragende Maler, deren Gemälde beim Volke sehr beliebt und in Nachahmungen, Drucken oder Stichen weit verbreitet sind, zwei Hefte bieten eine zusammenfassende Beschreibung beim Volke sehr gesuchter Darstellungen, nämlich des Weihnachtsfestkreises und der seligsten Jungfrau. zwei andere sind der kirchlichen Baukunst gewidmet, die noch übrigen drei verteilen sich auf „Altschwäbische Malerei", auf die „Künstlerfamilie della Robbia" und auf die Kunstschätze des päpstlichen Palastes Vatikan in Rom. Den Anfang machte *Damrich* mit dem ersten deutschen Maler der Renaissancezeit Albrecht Dürer,[1] der es wohl verdient, beim deutschen Volke mehr bekannt zu werden. Seine Ausführungen sind ganz geeignet, die

---

[1] Albrecht Dürer von Dr. *Joh. Damrich.* Mit 60 Abbildungen.

Verdienste Dürers um die darstellende Kunst in Farbe, Stahlstich und Holzschnitt gebührend zu würdigen (vgl. diese Zeitschrift XXXIV (1910) 208—209). Ein Seitenstück zu dieser Arbeit liefert derselbe Verfasser im neunten Hefte, das dem Andenken eines Zeitgenossen Dürers Hans Holbein gewidmet ist.[2] Auch Hans Holbein [1497—1543] war ein Künstler ersten Ranges, aber weniger religiös veranlagt als Albrecht Dürer. Der Lebensernst Dürers geht ihm ab, sein Zeichenstift und sein Pinsel dient mehr dem Erwerb. Wo er etwas verdienen kann, da bleibt er und arbeitet mit Geschmack. Seine Hauptstärke ist die Bildnismalerei, die namentlich in seiner letzten Periode in England herrliche Werke der Kunst schuf. Er huldigt mehr als Dürer dem Stile und dem Geschmacke der Renaissance. Die Gothik hat er fast ganz abgestreift. Humor und Witz kommt in seinen Buchillustrationen, die größtenteils in Basel entstanden sind, oft in köstlicher Weise zur Geltung. Seinen religiösen Bildern geht oft die Würde und Andacht in bedenklicher Weise ab, Richtigkeit und Klarheit der Zeichnung und Farbengebung können diesen Mangel nicht immer ersetzen. Umso ausdrucksvoller und gelungener sind seine Porträts, von denen uns aber nur wenige erhalten sind. Bekannt ist die Skizze zum Bildnisse des seligen Lordkanzlers Thomas More, der ihn in England einführte, und die Kreidezeichnung des seligen Bischofs von Rochester John Fischer. Von seinem Leben ist wenig bekannt. Er stammt aus einer Künstlerfamilie der reichen Patrizierstadt Augsburg und hat wahrscheinlich schon in den Knabenjahren von seinem Vater die Kunst des Malens erlernt. Weil aber die Verhältnisse in Augsburg für einen Künstler nicht ermutigend waren, wanderte er nach Basel, wo er für den Verlag Froben allerhand Buchschmuck zeichnete und als Bildnismaler seine ersten Lorbeeren sich errang. Von Basel wanderte er auf kurze Zeif nach Luzern, wo er nach der Annahme des Verfassers mit der oberitalienischen Kunst Fühlung genommen hat. Eine Einwirkung dieser Kunst auf die späteren Gemälde Holbeins glaubt *Damrich* unzweifelhaft annehmen zu müssen. Nach seiner Rückkehr nach Basel wurde er Bürger der Stadt und schuf da die in neuerer Zeit wieder aufgedeckte Fassadenmalerei am Hause „zum Tanz". Auch für Kirchen und Klöster erhielt er Bestellungen und lieferte seine besten religiösen Gemälde. Als aber die Reformation in der Stadt sich ausbreitete und mit ihr die Bilderstürmerei einzog, blieben die Bestellungen aus und Holbein war gezwungen,

[2] Hans Holbein der Jüngere von Dr. *Johann Damrich*. Mit 55 Abbildungen.

anderswo sein Auskommen zu suchen. Er begab sich nach England, das damals von der Reformation noch unberührt geblieben war. Nach kurzem Aufenthalt kehrte er wieder nach Basel zurück, bis er [1532—1543] endgültig in England sich ansiedelte. Es war die Glanzzeit der Holbeinischen Bildnisse. 1543 starb er an der Pest. 55 Abbildungen hat der Verlag in dieses Heft aufgenommen und *Damrich* gibt dazu anregende Beschreibung und Erklärung.

Ein rein religiöser Maler von mystischer Innigkeit, Reinheit und Tiefe ist der Dominikanerpater B e a t o A n g e l i c o [1387—1455]. Ihn behandelt mit heiliger Begeisterung u. Liebe sein Ordensgenosse P. *Fr. Innozenz M. Strunk* im vierten Hefte dieser Sammlung. **3)** Von dem Leben des Seligen und seinem Bildungsgange ist wenig bekannt. Die Lebensskizze, die der Verfasser der Beschreibung seiner Werke vorausschickt, ist anmutig und voll lieblicher Frömmigkeit. Weil Angelico den größten Teil seines Lebens in dem anmutig gelegenen Kloster bei Fiesole verbrachte, wird er gewöhnlich auch nach diesem Orte benannt. Er ist von frühester Jugend an Religiose und dient daher mit seiner Kunst auch ausschließlich religiösen Ideen. Da für eine chronologische Anordnung seiner Werke fast alle Anhaltspunkte fehlen, teilt sie der Verfasser in Tafel- und Wandgemälde und behandelt von jeder Art eine gute Zahl. Seine theologischen Kenntnisse kommen ihm dabei trefflich zustatten, um uns einen klaren Begriff zu geben, welche religiöse Innigkeit und Tiefe in diesen glänzenden Kunstwerken zu finden ist. Die Vorzüge des Malers treten kräftig hervor und seine Vorbildlichkeit für malerische Behandlung religiöser Stoffe wird rühmend anerkannt. Auch auf den Malerfürsten Raffael blieben seine Wandgemälde in San Marco in Florenz nicht ohne Einfluß, da Raffael in Florenz vom Jahre 1504—1508 in der Schule des Dominikaners Fra Bartolommeo della Porta sicherlich auch die Gemälde Fiesoles tiefer kennen gelernt hat. Am liebsten malte Fiesole Himmelsfreuden uud Himmelsglück, weniger gelangen ihm die Züge der Trauer und des Schmerzes. Am berühmtesten sind seine Engelsfiguren. Obwohl man aus den 65 beigegebenen Abbildungen sich keinen Begriff machen kann von der Farbengebung und Farbenharmonie der Originale, reichen sie doch hin, um die Auffassung und den Geist des Malers zu erfassen. Ein Ersatz für die mangelnde Farbe ist die meist treffliche Beschreibung des Verfassers. Ob es aber berechtigt ist, aus manchen Unvollkommenheiten der Stellungen und anatomischen Fehlern auf Mithilfe von Schülern zu

---

3) Beato Angelico von P. ***Fr. Innozenz M. Strunk*** aus dem Dominikanerorden. Mit 65 Abbildungen.

schließen, mögen andere entscheiden. Jedenfalls nimmt dieses Heft unter den vielen in jüngster Zeit über Fiesole erschienenen Schriften einen Ehrenplatz ein.

Die flämische Schule ist vertreten durch den fruchtbaren, ganz im Stile des niederländischen Barockes malenden *Peter Paul Rubens* [1577—1640]. 4) Der Verfasser will den außergewöhnlichen Mann begreifen aus der Kunstrichtung seiner Zeit, die Pracht und Glanz liebte und gerade im Gegensatze zu den weißgetünchten, leeren Wänden protestantischer Bethäuser Kirchen und Kathedralen mit Bildern und Gemälden in überreicher Fülle schmückte. „Peter Paul Rubens war ein heiterer, sinnesfroher Künstler; aber sein heiterer, freudiger Sinn gründete sich großenteils auf sein Gottvertrauen, seine Glaubensgewißheit, seine Kirchentreue. Sein Leben war fleckenlos, ja musterhaft. Alle Wonne und Zufriedenheit fand er in seinem mit sieben Kindern gesegneten Familienleben. Jeden Morgen besuchte er die heilige Messe. Er war der Vertrauensmann des hohen Klerus, der Freund der Jesuiten, welche die Gegenreformation in den Niederlanden leiteten" (8). Wenn man noch dazu nimmt, daß Rubens nicht erst als Maler sich emporarbeiten mußte, sondern von Geburt aus den höheren Kreisen seines Volkes angehörte, am niederländischen Fürstenhofe wohl bekannt war und von seinem Landesfürsten zu diplomatischen Sendungen verwendet wurde, so dürfte der Schlüssel zur Erklärung seiner Gemälde gegeben sein. Rubens hat mit Absicht seinen Kirchengemälden den höfischen Glanz seiner Zeit aufgeprägt. In Italien gebildet, verbindet er italienische Freiheit und Bewegtheit mit der Kraft und der Ausdrucksweise des Nordens. Er scheut sich nicht, nackte Gestalten auf die Altäre zu heben, weiß aber die Aufmerksamkeit der Beschauer durch die Kraft des Ausdruckes auf die zugrunde liegende Begebenheit zu lenken und so einen wahrhaft religiösen Eindruck hervorzurufen. *Rothes* beschreibt die wichtigsten aus seinen überaus zahlreichen Werken in vier Abteilungen: Legenden der Heiligen, die Himmelskönigin, der göttliche Heiland, profane Kunst. Mit Recht hat *Rothes* den religiösen Bildern in einem Volksbuche den Vorrang eingeräumt, da man sonst leicht Gefahr läuft, das Wollen und Wirken des Meisters mißzuverstehen. Manche weltliche Gemälde verraten in dem Maße das Übermaß der Barockkunst, daß ihre Betrachtung für leichtfertige Beschauer eine Gefahr werden könnte. „Dem vorliegenden Hefte", schreibt ein Rezensent mit Recht, „darf man

---

4) Peter Paul Rubens von Dr. *Walther Rothes*. Mit 53 Abbildungen. Nr. 16.



nachrühmen, daß die Bilder mit feinstem Taktgefühl ausgewählt sind, so daß die Monographie einem jeden, besonders auch der Jugend, ohne das geringste Bedenken in die Hand gegeben werden kann; jeder wird nur das Schöne und Erhabene daraus gewinnen". Doch darf er nicht an der Oberfläche stehen bleiben, sondern muß mit Hilfe des Textes den Sinn der Gemälde und Bildnisse zu erfassen suchen. Der Verfasser schließt: „Andere berühmte Maler mögen einen Rubens in dieser oder jener Beziehung wohl erreicht oder, vereinzelte, selbst überboten haben, in seiner Vielseitigkeit und in seiner kraftvollen Dramatik ist er sicherlich unübertroffen" (40).

Eine Kunst ganz anderer Art entfaltet sein Zeitgenosse in Spanien Bartolomé Estéban Murillo [1608—1682], dem der bekannte Kenner spanischer Kunst Dr. *Adolf Fäh* im Doppelhefte Nr. 10 u. 11 ein würdiges Denkmal gesetzt hat. **5)** Murillo ist von den untersten Volkskreisen emporgestiegen, hatte fast sein ganzes Leben mit der Armut zu ringen, liebte es, Knabenszenen aus den unteren Klassen Sevillas zu schildern, ist aber in allen seinen Gemälden reich an Ideen und voll Andacht und Frömmigkeit. Seine Stärke ist das religiöse Bild; am liebsten malte er die Unbefleckte Empfängnis in ihrer Glorie, die damals in Spanien sehr verehrt wurde. Unter den Heiligen bevorzugte er den armen heiligen Franz von Assisi und überhaupt die Heiligen des Franziskanerordens. Wie Rubens für die Jesuiten, so malte Murillo gerne für die Franziskaner in Sevilla. Eines seiner schönsten Bilder ist die heilige Elisabeth von Ungarn mit der Pflege armer Kranker und Notleidender beschäftigt (29—31). Den Wert des Almosengebens hat er in zwei Bildern verherrlicht. Dr. *Fäh* weiß uns diese schöne Seele näher zu bringen. Die Auswahl der Bilder, die zahlreichen Tafeln am Schlusse des zweiten Heftes, die Beschreibung der wichtigsten Werke beweisen die Vielseitigkeit und geistige Höhe dieses Spaniers. Er besitzt zwar nicht die Kraft und die Dramatik des Niederländers Rubens, liebt die Armut und Einfachheit, malt oft nach Modellen, weiß aber seinen Heiligengestalten etwas Überirdisches, Himmlisches einzuhauchen. Seine goldenen Farbentöne können allerdings aus den beigegebenen Lichtbildern nicht herausgelesen werden, aber die Natürlichkeit der Zeichnung, die ideale Auffassung, der Zug der glaubensvollen Bewunderung des Übernatürlichen und die Wertschätzung christlicher Tugenden, besonders der Reinheit und Nächstenliebe treten

5) Murillo von Dr. *Adolf Fäh*. Mit 83 Abbildungen.

kräftig hervor. Das Doppelheft ist eine gute Einführung in das Verständnis des großen Malers.

Von den berühmten Malern und Zeichnern der neuesten Zeit ist die Schule der Nazarener durch ihren Führer Joseph Führich vertreten, dessen große Seele *Heinrich von Wörndle* hier nach des Meisters Selbstaufzeichnungen und seinen großen Bildern schildert. Eine kurze Besprechung dieses Heftes **6)** wurde bereits im XXXVI. Jahrgange dieser Zeitschrift S. 161 veröffentlicht. Das dort angekündigte große Werk ist inzwischen erschienen. Bei der Beliebtheit, der sich Ritter von Führich auch heute noch in weiten Kreisen erfreut, wird dieses Heft großen Anklang finden. — Ein Förderer des Holzschnittes war Ludwig Richter, den Dr. *Hyazinth Holland* im 2. Hefte als einen wahren Freund des Volkes schildert. **7)** Auch dieses Heft wurde in dieser Zeitschrift (Jahrgang XXXV (1911) 122) schon besprochen. — Derselbe Kunstschriftsteller Dr. *Hyazinth Holland* wählte sich für das siebente Heft seinen Freund, den lebensfrohen, heiteren, beim Volke sehr beliebten Moritz von Schwind [1804—1871] zur Darstellung. **8)** Von seinen zahlreichen Zeichnungen und Gemälden konnte hier nur eine verhältnismäßig kleine Auswahl geboten werden, aber Dr. *Holland* hat es verstanden, diese in seine anmutige Lebensskizze trefflich einzureihen, den Bildungsgang und die Geschmacksrichtung des Malers in frischer Zeichnung vorzuführen und zugleich das Volk in Bild und Wort mit den reizvollsten und künstlerisch wertvollsten Schöpfungen Schwinds bekannt zu machen. Vielen, die bisher nur die humoristischen Zeichnungen Schwinds in den Fliegenden Blättern bewundert haben, wird hier das „Aschenbrödl", die „sieben Raben", der „Sängerkrieg auf der Wartburg", „Ritter Kurts Brautfahrt" und andere figurenreiche Gemälde, die die Kompositionsgabe Schwinds in künstlerischer Fülle und Vollendung erscheinen lassen, bewundern können. Auch religiöse Gemälde sind vertreten und zeigen, daß Schwind nicht nur gabelige Bärte zu zeichnen, sondern auch in die erhabene Ideenwelt des Übernatürlichen sich hineinzuarbeiten verstand, wenn er dieses als fröhliches Wiener Kind sich auch weniger zutraute. Das Heft mit seinen zahlreichen, wohlgelungenen Abbildungen

6) Nr. 6. Joseph Ritter von Führich, sein Leben und seine Kunst von *Heinrich von Wörndle.* Mit 64 Abbildungen. — **7)** Ludwig Richter von Dr. *Hyazinth Holland.* Mit 66 Abbildungen. — **8)** Moritz von Schwind 1804—1871 von Dr. *Hyazinth Holland.* Mit 56 Abbildungen.

wird nicht verfehlen, den Frohsinn Schwinds auch in die Familien zu tragen.

Die Eintönigkeit einer langen Reihe von Monographien einzelner Maler und Künstler wird unterbrochen durch die zusammenfassenden Arbeiten Dr. *Damrichs,* P. *Nieuwbarns* und *de Waals*. *Damrich* hat bereits in seinem Weihnachten in der Malerei den Beweis geliefert, daß er es versteht, dem Volke in schöner Form und gelungener Auswahl darzubieten, was es liebt und leicht versteht. **9)** Im 15. Heft will er die Eigenart der Maler eines deutschen Volksstammes um die Wende des fünfzehnten Jahrhunderts der Wertschätzung des Volkes näher bringen. **10)** In der Einleitung versenkt er sich liebevoll in die Eigenschaften des schwäbischen Stammes, bewundert seine hohe Begabung bei aller Eckigkeit und Ungeschicklichkeit im Benehmen und rühmt ihm Gemütstiefe und Innigkeit nach, die auch in Gemälden ihren Ausdruck fand. „Die Anfänge der schwäbischen Malerei sind wie die Anfänge aller deutschen Kultur und Kunst in den Klöstern zu suchen“ (5). Hier wurde sie zuerst als Miniaturmalerei in den zahlreichen Schreibstuben gepflegt. Gewandtere Maler versuchten auch die Wände und Triumphbögen der Kirche mit noch ungelenken Figuren zu schmücken. Diese klösterliche Malerei bietet aber noch wenige Anhaltspunkte, um das Eigenartige der schwäbischen Malerei zu erklären. Erst als diese Kunst von den Klöstern in die aufblühenden Städte wanderte und von den Zünften reicher und vollkommener ausgebildet wurde, kommen die persönlichen Anlagen und Auffassungen der Künstler und der im Lande bestehenden Malerschulen mehr zur Geltung. Darum beginnt der Verfasser seine Darlegungen mit dem Beginne des fünfzehnten Jahrhunderts und führt uns die wichtigsten Werke der schwäbischen Künstler vor Augen. Ein freundliches Heim dieser Kunst war die Reichsstadt Ulm. Ihr gehörten die Maler Hans Schüchlin (um 1440—1505) und Bartholomäus Zeitblom, ein gebürtiger Nördlinger, der von 1484 bis etwa 1521 in Ulm arbeitete und die schwäbische Malerei zu einer hohen Blüte brachte, und Martin Schaffner an, der aber schon unter dem Einflusse der Italiener steht und den Charakter der Ulmer Malerei nicht mehr ganz rein beibehalten hat. In Memmingen verdient Bernhard Striegel Erwähnung, der besonders als Bildnismaler große Anerkennung fand. Aber alle diese Städte, Ulm nicht aus-

---

9) Weihnachten in der Malerei von Dr. *Johann Damrich.* Mit 48 Abbildungen. (Besprochen in dieser Zeitschrift Jahrg. XXXVI (1911) 122 und 123). — **10)** Die altschwäbische Malerei von Dr. *Joh. Damrich.* Mit 50 Abbildungen.

genommen, treten weit zurück vor der „erhabenen, der kaiserlichen Stadt“ Augsburg, die in Anbetracht des Reichtums ihrer Bürger viel mehr leisten konnte als alle anderen schwäbischen Gemeinden. Hans Holbein der Ältere (1470—1524), Hans Burgkmair (1473—1531) und Christoph Amberger (1500—1661) lieferten Glanzleistungen der schwäbischen Malerei und zählen zu den ersten Meistern deutscher Kunst. Mit warmen Worten schildert uns *Damrich,* was er bei der Betrachtung ihrer Werke gefühlt hat, und hebt die Eigenschaften ihres Könnens mit starkem Nachdruck hervor, ohne über manche Schwächen, die ihnen noch anhaften, zu schweigen,

Die Seligste Jungfrau Maria ist von der Katakombenzeit her ein Lieblingsgegenstand der christlichen Malerei geblieben. Deshalb darf in der Sammlung: „Die Kunst dem Volke“ eine Abhandlung über die Darstellungsweise der seligsten Jungfrau nicht fehlen. Da es aber in einem Hefte von 40—50 Quartseiten nicht möglich ist, die Entwicklung des Madonnabildes von den ersten Zeiten an darzustellen, hat sich der Verfasser des zwölften Heftes **11)** auf die Auswahl und Beschreibung einiger Marienbilder aus der Blütezeit der Malerei beschränkt. Seine Beschreibungen und Erklärungen sind theologisch tief, wie es von einem Lektor der Theologie zu erwarten ist, und zeigen, wie die Malerei aus der Lehre der Kirche ihren Stoff geschöpft und mit Zügen aus der Legende bereichert hat. *Nieuwbarn* behandelt zuerst die Gemälde, die Szenen aus dem Leben Mariens zum Gegenstande haben, dann die Darstellungen der Unbefleckten, der Mutter Gottes, der Beschützerin und gibt einen Überblick über die Entwicklung der Madonnenmalerei zu allen Zeiten. Der geistige Gehalt der Bilder ist ihm die Hauptsache, daher könnte man dieses Heft auch als einen Beitrag zur Geschichte der Verehrung Mariens bezeichnen. Stellenweise streift er noch kurz die Entwicklung der Marienbildnisse bis in die neueste Zeit. Einzelne Darstellungen der seligsten Jungfrau aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind sicherlich auf der Höhe der alten Bildnisse.

Die Bildnerei ist in dieser Sammlung bis jetzt nur schwach vertreten. Nur die Künstlerfamilie della Robbia mit ihren Werken hat Berücksichtigung gefunden. **12)** Allerdings dürften die Leistungen gerade dieser Familie allen, die sich einmal in Florenz näher umgesehen haben, unvergeßlich geblieben sein. Zur

---

11) Die Madonna in der Malerei von P. *M. C. Nieuwbarn O. P.,* S. Theol. Lector. Mit 63 Abbildungen. — **12)** Die Künstlerfamilie della Robbia von Dr. *Oscar Doering-Dachau.* Mit 60 Abbildungen.

Erinnerung an die dort bewunderten glasierten, fein bemalten Tonreliefs Lukas und seiner Verwandten wird ein jeder gerne nach diesem Hefte greifen. Die Auswahl der Abbildungen ist reichhaltig. Es fällt ja schwer, den Eindruck des Originals mit voller Wirkung festzuhalten; doch kommen die Formen und die Rhythmik der Linien gut zur Geltung. Die schwungvolle Sprache des Textes ersetzt, was den Abbildungen allenfalls mangelt. Der religiöse Sinn der Künstler, die Reinheit und Gläubigkeit ihrer noch ganz im Christentum wurzelnden Anschauungen wird öfters rühmend hervorgehoben, der Gang der Entwicklung angedeutet. Doch kann der Grund, warum Luca della Robbia nicht wie Donatello große Statuen schuf und stark bewegte Szenen mit zahlreichen Figuren vermied, nicht darin gesucht werden, daß er auf dem „Boden einer im höchsten Grade verfeinerten Kultur, eines nach innen gerichteten Denkens“ seine Kunst entfaltete, sondern muß in dem Geschmacke und der Eigenart des Künstlers, vor allem in seiner Vorliebe für die Art der Technik (Terracotta) gesucht werden. Große Statuen und bewegte Szenen können auch auf dem Boden einer im höchsten Grad verfeinerten Kultur gedeihen.

Derselbe Verfasser, der die feinen, zarten Gebilde eines Luca della Robbia und seiner Verwandten so anschaulich schildert, macht uns auch in zwei Heften mit den großartigen Schöpfungen der Baukunst vertraut. **13) 14)** Unter allen Kunstwerken, die das Volk am meisten bewundert, nehmen sicher die großen Kathedralen den ersten Rang ein. Mit welcher Freude erzählt nicht ein jeder, der einmal Köln oder Rom besucht hat, von dem gewaltigen Eindruck, den der Kölner Dom oder die Peterskirche auf ihn gemacht hat. *Doering* ist der richtige Führer, um Begeisterung zu wecken. Er will nicht trockene Stilkritik treiben, sondern den Genuß des Schönen vermitteln. Darum ist seine Beschreibung der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Kathedralen mehr in die Sprache der Begeisterung gekleidet als der Belehrung über Stilarten. Ausgehend von der hohen Bestimmung der christlichen Gotteshäuser beginnt er seine Betrachtung mit den Zentralbauten, die in der Sophienkirche zu Konstantinopel ihre größte Pracht entfalteten, geht dann über zu den Bauten des romanischen Stiles, von denen Deutschland so berühmte Dome aufzuweisen hat, und

13) Nr. 5. Berühmte Kathedralen des Mittelalters von Dr. *Oscar Doering-Dachau.* Mit 61 Abbildungen. — **14)** Nr. 8. Berühmte Kathedralen der nachmittelalterlichen Zeit. Von Dr. *Oscar Doering-Dachau.* Mit 50 Abbildungen.

verweilt schließlich lange mit Bewunderung bei den großen Kathedralen des gothischen Stiles, die in Frankreich, Deutschland, Spanien, England und zuletzt auch in Italien geschaffen worden sind. Die eigenartigen Schönheiten dieses Stiles werden bei der Erklärung der gut ausgewählten Abbildungen hinreichend hervorgehoben, wenn man auch bei der Knappheit des gebotenen Raumes keine eingehende Erklärung erwarten darf. Das achte Heft ist fast ausschließlich der Barock- und Rokoko-Kathedrale vorbehalten und schließt mit der Peterskirche in Rom. Nicht allein die europäischen Kathedralen, sondern auch die amerikanischen und nordafrikanischen werden berücksichtigt. Die deutschen Barockkirchen sind gut vertreten.

Noch bleibt das dreizehnte Heft zu erwähnen, das wegen seiner Eigenart in die früheren Gruppen nicht gut eingereiht werden konnte. Es ist ein Führer durch die Galerien des Vatikans und spricht über alles, was ein so gründlicher Kenner des Vatikans, wie der Rektor des deutschen Campo Santo Mons. *Anton de Waal* ist, seinen Begleitern in den mit Fresken und Tafelbildern reich ausgeschmückten vatikanischen Sälen mitzuteilen hat. Das zeigt schon der Titel des Werkes an. **15)** In den Vorbemerkungen bietet *de Waal* eine kurze Geschichte des Palastes mit den wichtigsten Daten der inneren Ausschmückung und der baulichen Veränderungen unter den einzelnen Päpsten. Dann beginnt die Wanderung durch die einzelnen Räume in angenehmem Erzählerton. Die Wandernden teilen sich gegenseitig ihre Eindrücke mit und der Führer flicht in die Unterredungen geschickt die Beschreibung der wichtigsten Kunstschätze ein. An manchen Stellen, besonders in den kunstgeschichtlichen Vorbemerkungen, häufen sich stellenweise Namen und Daten, doch dürfte die Führung eines so bewährten Kenners allen willkommen sein, besonders aber denen, die das Glück hatten, die Originale in Rom zu sehen und von Mons. *de Waal* die Erklärungen zu hören*).

Innsbruck Alois Kröß S. J.

---

15) Ein Besuch im Vatikan von *Anton de Waal,* Rektor des deutschen Campo Santo in Rom. Mit 56 Abbildungen.

*) Während des Druckes erschienen 2 weitere Hefte, die vielleicht später besprochen werden können.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Moderne Mediumforschung. Kritische Betrachtungen zu Dr. von Schrenck-Notzing's „Materialisationsphaenomene“. Von Dr. med. *Mathilde von Kemnitz.* Mit einem Nachtrag von Dr. med. *Walter von Gulat-Wellenburg* und zwei Tafeln. J. F. Lehmann's Verlag. München 1914. Gr. 8. 96 S. M 1.50.

Vor wenigen Monaten hat Dr. *A. Freiherr von Schrenck-Notzing*, ein bekannter Psychiater, der sich schon längere Zeit mit der wissenschaftlichen Untersuchung okkultistischer Phänomene beschäftigte, ein umfangreiches Buch: „Materialisationsphaenomene, ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie“ herausgegeben. In demselben glaubt er den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, daß spiritistische Medien wirklich die Fähigkeit haben, eine „transitorische Materie“ von ihrem Körper ausgehen zu lassen, sie zu formen, ihr Leben zu geben und sie wieder verschwinden zu lassen. Seine Beweisführung stützt sich auf eine Reihe von Versuchen, die er mit zwei Medien, einer Französin Eva C. und einer Polin Stanislawa P. anstellte. Da *v. Schrenck* zweifellos unter strengeren Kontrollbedingungen experimentierte, als es bisher geschehen war, wird sein Buch nicht verfehlen, in der breiten Öffentlichkeit, für die es sichtlich bestimmt ist, Eindruck zu machen und nicht wenige zur Überzeugung zu bringen, daß hier der sichere Beweis von mediumistischer Materialisation geliefert sei.

Gegen die Wissenschaftlichkeit dieses Beweises erhoben sich nun von seiten mancher Gelehrter, besonders Mediziner, die größten Bedenken. Es entstanden Kontroversen, die zum Teil in den Münchener Neuesten Nachrichten geführt wurden. Eine der zu den mediumistischen Sitzungen hie und da zugelassenen Personen, Dr. *Mathilde von Kemnitz*, gibt nun in vorliegender Schrift eine übersichtliche Darstellung und kritische Wertung der Untersuchungsmethode, der Kontrolle vor, während und nach der Sitzung (wohl mit stark naturalistischer Beschreibung), der Materialisationen, des Mediums auch in seinem Verhältnis zu seinem Forscher und seinem wahrscheinlichen Komplizen und kommt zum Schlusse, daß auch hier ein Betrug nicht nur möglich und wahrscheinlich gewesen sei, sondern sicher vorgelegen, ja daß es sich um geradezu plumpe Betrügereien gehandelt habe. Sie zeigt besonders auch aus der Art der Materialisationen, „wie unverfroren ein Medium werden kann, wenn es derart durch Versuchs-

bedingungen geschützt ist." S. 43. Die materialisierten Dinge waren schleierartige Massen, papierartige, weiche Stoffe, bei denen oft eine plump aus Papier geschnittene Hand eine große Rolle spielt. Einmal erscheint eine höchst verdächtige Druckschrift. dann wieder aufgeblasene Darmstücke. Zu der Zeit als das Medium noch Pantoffel trug, wird wiederholt eine filzpantoffelartige Materialisation vom photographischen Apparat festgehalten. Selbst ein Stückchen menschlicher Haut wird einmal als Materialisationsprodukt dargeboten.

Den Ausführungen *Kemnitz's* ist ein interessanter Bericht von Dr. *Walter von Gulat-Weilenburg* über einen außerordentlichen wissenschaftlich durchaus festgestellten Fall von menschlichem Wiederkauen beigegeben, der lehrt, welche Mittel manchen Medien zu Gebote stehen mögen. Ein Brief desselben Doktors an die Verfasserin bringt einige Angaben über die Person des Mediums, insbesondere über dessen Identität mit jenem Medium, das sich vor einigen Jahren in Algier in der Villa des Generals Noël produzierte und von vielen Ärzten der Betrügerei beschuldigt wurde. Es hieß damals Marthe Berand, auch Rose Dupont.

Die der Broschüre beigegebenen Tafeln bringen ein Bild vom Geiste Bien-Boa, den Eva C. in Algier erscheinen ließ, und dem namenlosen Geiste, den sie in Paris herbeirief. Die ganze Ausstattung beider Geister ist sehr ähnlich; aber zum Verräter wird vor allem die Nase. „In beiden Fällen sehen wir nur zu deutlich die gleiche wohlausgebildete, etwas schief gestellte, überhängende Nase, die *Schrenck* als Charakteristikum des Mediums beschreibt". S. 84.

Die Broschüre ist sehr lehrreich, denn sie liefert wieder den Beweis, daß einzig und allein unerwartetes Eingreifen, das aber ein Medium nie gestatten wird, vor Betrug schützen könnte; ferner zeigt sie, wie weit auch ein moderner naturwissenschaftlich geschulter Forscher an Kritiklosigkeit kommen kann, wenn er sich einmal bewußt oder mehr unbewußt die Echtheit solcher Phänomene eingeredet hat. Vor allem ist die Lektüre dieser Schrift den Lesern des Schrenck'schen Buches zu empfehlen, um sie zu einem kritischen Urteile zu befähigen.

Die Schlußbemerkungen *Wellenburgs* über das Wesen des Glaubens, womit er das Vorgehen *Schrenck's* psychologisch erklären will, hätten ohne Schaden des Ganzen wegbleiben können.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.



Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker. Eine apologetische Studie von Dr. theol. *Josef Muser,* Pfarrer. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1914. IV + 132 S. M 2.80.

Die Schrift will keine erschöpfende dogmatische oder apologetische Darstellung des größten aller Wunder Christi bieten, es sollen vielmehr, wie schon der Titel andeutet, nur die modernsten Erklärungsversuche der liberalen und radikalen Theologie vorgelegt und widerlegt werden.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick der Hypothesen der alten rationalistischen Schule (S. 1—15) werden die neuesten Theorien der Reihe nach an der Hand der Schriften der rat. Theologen, oft mit ihren eigenen Worten, dem Leser vorgeführt. Bei der fast unübersehbaren Literatur über die Evangelien und Wunderkritik kann man in einer kleinen Schrift die Berücksichtigung aller einzelnen Erscheinungen und Veröffentlichungen nicht erwarten; doch werden die Hauptvertreter der einzelnen Richtungen alle erwähnt. Während die Hypothese des Scheintodes und die des absichtlichen Betruges, wenigstens in ihrer ursprünglichen Form, fallen gelassen wurden[1]), gewann die alte Mythenhypothese besonders auf Grund der angeblich neu gewonnenen Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft in dem Lager der Modernen viele Anhänger. Neben ihr wurde besonders die Visionshypothese weiter aufgebaut und teilweise zu einer neuen Form, der objektiven Visionstheorie, ausgestaltet. Die sog. spiritistische Theorie (*Perty*) und die sozialistische Erklärungshypothese (*Kalthoff, Maurenbrecher*) lassen sich auf eine von den genannten Hypothesen zurückführen. Das gesamte Material der freisinnigen Theorie zu unserem Gegenstand wird vom Verf. nach *Arnold Meyer* (merkwürdiger Weise wird das benützte Werk *Meyers* vom Verfasser nicht zitiert) auf S. 37—43 angeführt.

Im zweiten Teile der Schrift (Wirklichkeit der Auferstehung S. 60—121) folgt die Kritik der modernen Theorien. Ihre Grundlosigkeit wird durch die Unhaltbarkeit der Gründe und Voraussetzungen und durch den positiven Nachweis der Authentizität und Wahrhaftigkeit der neutestamentlichen Berichte dargetan. Selbstverständlich mußte hier der Verf. auch auf die Evangelienkritik der rationalistischen Theologie eingehen, und so werden

[1]) In neuester Zeit ist übrigens in Dr. *O. Streffe* (Psychologische Unmöglichkeit des Todes Christi am Kreuz. Bonn 1912) ein neuer Verteidiger der schon längst begrabenen Hypothese entstanden.



auch kurz die Fragen des Markusschlusses, die Zweiquellentheorie, der Priorität des Mt-Evangeliums u. s. w. ventiliert.

Eine strenge Scheidung des positiven Beweises der Auferstehung von den Argumenten, welche die rat. Hypothesen in sich bekämpfen, sowie eine bessere Gruppierung der gegen die einzelnen Erklärungsversuche sprechenden Gründe wäre in diesem Teile der größeren Klarheit wegen wünschenswert.

Bei der Frage des Markusschlusses hätten wir angesichts der *traditio practica* der Kirche sowie der für die Beibehaltung der traditionellen Anschauung sprechenden Erklärung der Bibelkommission eine entschiedenere Stellungnahme für diese Ansicht erwartet. Für seinen (S. 82) ausgesprochenen Zweifel an der Echtheit der Worte bei Mk (16,2) ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου führt Verf. keinen Grund an. Die zwei Sätze: „Wenn nur das Christentum ins Auge gefaßt wird, erscheint es als ein Glied des Ganzen, als eine Entwickelungsstufe, vielleicht die höchste der Menschheitsreligionen; wenn aber Christus als der Menschensohn bekannt wird, erscheint es als die höchste, absolute, unüberholbare Religion" (S. 114) und den anderen: „Gibt es ein Leben nach dem Tode, ein wirkliches Leben? Eine Antwort ist nur möglich dem, der sich bestimmt bekennt zum Hervorgang Christi aus dem Grabe" (S. 118), können wir nicht unterschreiben.

Die fleißige, von großer Belesenheit des Verfassers in der einschlägigen Literatur zeigende Arbeit der noch als Anhang (S. 121—129) eine deutsche Übersetzung der Auferstehungsberichte beigefügt ist, kann allen empfohlen werden, welche sich in dem Wirrwarr der modernen rationalistischen Auferstehungshypothesen rasch orientieren wollen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Ježiš Kristus jako božský Messiáš a pravý Syn boží dle synoptikuv. Dr. *Richard Špaček,* c. k. professor bohoslovecké fakulty v Olomouci. (**Jesus Christus als der göttliche Messias und der wahre Gottessohn nach den Synoptikern.** Von Dr. *Richard Špaček,* k. k. Professor der theologischen Fakultät in Olmütz). — Prag. 1914. W. Kotrba. 140 S.

Die stets wachsende Zahl von Schriften, in welchen die moderne, liberale Theologie das „Jesus-Problem" zu lösen versucht, ist ein Zeichen, daß die alte Frage: *Quid vobis videtur de Christo?* noch immer die wichtigste Frage für die Menschheit bleibt; gerade wie der unermüdliche Kampf gegen die Messianität und die Gott-

heit Jesu eine Erfüllung der biblischen Weissagung ist: *Erit in signum, cui contradicetur.*

Die neueren Angriffe des Rationalismus gegen die beiden Dogmen sind den katholischen Theologen zur Veranlassung geworden, die Lehre von der Messianität und der Gottessohnschaft Jesu zu vertiefen, die Beweise zu überprüfen, die meistens alten, aber in neuer Fassung vorgebrachten Einwände zu widerlegen. Diesen vornehmlich apologetischen Zweck hatte auch der Vf. vor Augen in der vorliegenden Schrift, deren kurzer Inhalt in dem Titel ausgedrückt ist.

Dem Beweise der Messiaswürde Jesu Christi ist der erste Teil (S. 1—59) gewidmet, der zweite Teil (S. 60—140) handelt über die Gottheit Christi. Eine strenge Trennung läßt sich freilich bei der Beweisführung kaum durchführen, manche Beweise greifen ineinander und vervollständigen sich gegenseitig.

Um den Einwand der modernen Kritik aus dem angeblichen Widerspruche der Synoptiker mit dem Johannesevangelium in der Lehre Jesu von seiner Messiaswürde gleich von vornherein abzuschneiden, beweist der Verf. vor allem, daß die Schilderung des vierten Evangeliums mit den Synoptikern in vollkommener Harmonie steht (S. 1—34). Die scheinbaren Verschiedenheiten lassen sich aus der Art der Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu und aus dem Zwecke und der besonderen Absicht der einzelnen Evangelisten erklären. In diesem Teile der Schrift wird schon der Beweis aus den Äußerungen Christi von seiner Messianität, die vor das Bekenntnis Petri (Mt 16,16) fallen, sowie aus dem Zeugnisse Johannes' des Täufers eingeflochten und die Einwürfe des Rationalismus gegen diese Beweisstellen gelöst. — Es folgt dann der Beweis aus dem Bekenntnisse des heil. Petrus bei Cäsarea (S. 34—49) und aus der feierlichen Erklärung des göttlichen Heilandes vor dem hohen Rate (S. 49—59). Bei dem ersten Beweise wird auch die Frage der Authentizität der Stelle berührt.

Im zweiten Teile widerlegt der Vf. die bei der modernen Kritik immer von Neuem wiederholte Annahme, die Lehre von der Gottheit Christi sei eine Projektion des Glaubens der alten Christengemeinde in den Evangelien. Die Unmöglichkeit dieser Erklärung wird schon für Markus, den die Kritik als den ältesten Evangelisten annimmt, dargetan (S. 60—69). Im besonderen wird der Beweis für die Gottheit Christi geführt: a) aus dem Verhältnisse, in welches sich Jesus seinem himmlischen Vater gegenüber stellte (S. 69—72), b) daraus, daß Jesus als der höchste Gesetzgeber und Lehrer auftritt (S. 72—77), c) daß er aus eigener Macht

Wunder wirkt (S. 77—84), d) daß er als sündenloser Erlöser und Vergeber der Sünde erscheint (S. 84—100), e) aus der Lehre Jesu, nach welcher die Stellung, welche der einzelne zu ihm einnimmt, für Zeit und Ewigkeit entscheidend ist (S. 100—105), f) daraus, daß Jesus als der höchste Herr und absolute Richter in dem Reiche Gottes auftritt (S. 105—114). Die Gegengründe der modernen Schulen werden bei den einzelnen Argumenten berücksichtigt und widerlegt. — Im letzten Abschnitte wird noch ein eigener Beweis dafür geführt, daß Jesus der Sohn Gottes des gleichen Wesens mit Gott dem Vater ist (S. 105—140).

Die Bedeutung und der Hauptwert des Buches liegt darin, daß es die Leser mit allen wichtigeren literarischen Erzeugnissen in dieser Frage bekannt macht, die neueren Einwürfe der ungläubigen Theologie knapp und klar beantwortet und die Resultate der katholischerseits geschriebenen Werke übersichtlich und kritisch darlegt. Der Vf. zeigt große Belesenheit in der einschlägigen Literatur, es gibt kaum eine bedeutendere Veröffentlichung, die er nicht berücksichtigt hätte.

Die Aufgabe, in einer 140 Seiten zählenden Schrift eine verhältnismäßig vollständige Übersicht und Darlegung der ganzen Frage zu bieten, war gerade nicht leicht. In einigen Kapiteln ist deshalb fast zu viel Stoff bei einer knappen Form angehäuft, so daß mitunter die Klarheit der Darstellung leidet. Es wäre ebenfalls von Vorteil gewesen, wenn der Verf. die eigentliche Beweisführung von den eingeflochtenen Einwänden und ihren Lösungen mehr getrennt hätte. — Nicht ganz klar ist uns, wie nach dem Verfasser die Erklärung Petri (Mt 16,16) ein materielles Bekenntnis der Gottheit Christi, nicht ein formelles war (S. 37); ebenfalls unklar bleibt es, in welchem Sinne nach dem Verf. Paulus dem Berichte vom letzten Abendmahle etwas hinzugefügt hat (S. 99) oder die Synoptiker die Parabel von den Winzern allegorisch ausgeschmückt hätten (S. 129). Die Erklärung des Psalmes 2,7 von dem Tage der Thronbesteigung des Messias (S. 44) kann jedenfalls nicht als eine exklusive gelten. — Auch ist schwer einzusehen, warum die schriftliche Aufzeichnung der Primatverheißung im Markusevangelium gegen die Arkandisziplin in Rom hätte sein sollen. — Der Satz, daß Christus vor dem Wirken der Wunder nie gebetet (S. 79), ist in seiner Allgemeinheit nicht haltbar, und zum Erweise der vom Verf. a. d. O. aufgestellten These („Christus wirkt Wunder durch eigene Gewalt") nicht notwendig. — Der Ausdruck „wahrscheinlich" (S. 99 letzte Zeile) ist zu schwach gewählt. — Bei den Werken, von welchen mehrere Auflagen vorhanden sind, wäre die Zitation der Auflage wünschenswert. — S. 90 wäre bei dem Zitate aus *Harnacks* „Wesen des Christentums" die Seite anzugeben.

Wir beglückwünschen den Verfasser zu seiner schönen Arbeit, die eine wirkliche Bereicherung der böhmischen katholischen Litteratur bedeutet und hoffen, daß die Arbeit zur tieferen Kenntnis und größerer Ehre dessen beitragen wird, in welchem allein der Menschen Heil zu finden ist.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Biblische Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Herausgegeben von Dr. *P. Heinisch* und Dr. *Ignaz Rohr.* Fünfte Folge. Heft 11/12. **Die Wunder Jesu** von Dr. *P. Dausch,* ord. Prof. am kgl. Lyzeum in Dillingen. 1. u. 2. Auflage. 92 S. — Sechste Folge. Heft 4/5. **Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums.** Von Dr. *Engelbert Krebs,* Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. Erste und zweite Auflage. 80 S. — Münster i. W. 1913. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. (Brosch. à 1 M).

Beide Broschüren gehören ihrem Inhalte nach mehr in das Gebiet der Apologetik und der Fundamentaltheologie als der biblischen Wissenschaften.

1. Der unermüdliche Kampf des Unglaubens gegen die Wunder Jesu ist das beste Zeichen, daß es dem Rationalismus trotz so vieler Lösungsversuche der „Wunderfrage" im Evangelium noch immer nicht gelungen ist, die Wunder Jesu aus dem Wege zu schaffen.

„Kein Christus ohne Wunder", mit der Wegleugnung der Wunder Christi muß man wohl auch das historische Bild Christi fallen lassen und somit auf jede historische Gewißheit verzichten. Diesen Satz zu beweisen, hat sich D. als Zweck seiner Abhandlung vorgenommen. Der Hauptbeweis wird im zweiten Teile der Schrift (S. 48—91 geliefert, wo die einzelnen Wunder Jesu in chronologischer Reihenfolge kurz dargestellt, die hauptsächlichsten Hypothesen des älteren und des neueren Rationalismus vorgelegt und widerlegt, und die Geschichtlichkeit, philosophische Wahrheit, sowie die Bedeutung der einzelnen Wunder bewiesen wird. Der Verf. stützt sich hier auf die umfangreichen Werke von *Fonck* und *Fillion,* sowie auf die interessanten fachmännischen Ausführungen von Dr. *K. Knur* (Christus medicus? 1905).

Vorausgeschickt sind diesem Teile drei allgemeine Erörterungen über „Die Wunder Jesu und die neutestamentlichen Quellen" (S. 5—11), wo die Zahl, die Arten, Wesen, Zweck, Bedeutung der Wunder Jesu dargelegt werden, über die „Wunder Jesu im Streite der Jahrhunderte" (S. 11—20),

wo wir eine kurze Übersicht der wunderleugnenden Hypothesen finden, und dann „Eine grundlegende Apologie der Wunder Jesu" (S. 20—47), ein Beweis der historischen, philosophischen, relativen (theologischen) Wahrheit der Wunder Christi im allgemeinen.

Alles dies wird in knapper Form, aber doch sachlich vollständig, gemeinverständlich und in leichter Sprache dargeboten.

Wenig befriedigend wird wohl nur der dritte Abschnitt (Die grundlegende Apologie der Wunder Jesu) bezeichnet werden müssen. Die Beweise sind allzu flüchtig skizziert, die Lösung der Schwierigkeiten von *Hume* (S. 23), *Lessing* (S. 47) und *Spinoza* (S. 31) erscheint als ungenügend. Es geht im Besonderen nicht an, die Lösung der letztgenannten Schwierigkeit (daß wir nämlich nicht wissen, wie weit die Kräfte der Natur reichen) davon abhängig zu machen, es sei metaphysisch beweisbar, daß die Engel keine Neuschöpfung vollbringen können. — Die S. 23 aufgestellten Sätze: „Je seltener ein historisches Vorkommnis, desto unwahrscheinlicher ist es. Wundertatsachen sind an sich weniger glaubwürdig als gewöhnliche historische Tatsachen. Sie müssen also durch stärkere Zeugnisse beglaubigt sein", können wir nicht unterschreiben. Oder muß der Königsmord wirklich durch mehrere Zeugen beglaubigt werden als die Ermordung eines Arbeiters, weil der erstere viel seltener geschieht? — Es ist auch zu allgemein behauptet, es sei „selbst katholischen Theologen geläufig, im menschlichen Wissen Jesu gottgesetzte, auf freiwilligem Verzicht des Gottmenschen beruhende Grenzen anzunehmen" (S. 41), da die erwähnte Meinung nur sporadisch gegen die allgemeine Ansicht der Theologen auftritt. — Bei der Erklärung des Wunders der Blindenheilung in Jericho nimmt der Verf. bloß ein Wunder an, und erklärt die Verschiedenheit der Berichte aus der verschiedenen in den Evangelien sich niederschlagenden Überlieferung (S. 25 und 87). Es entsteht nur die Schwierigkeit, ob damit die Irrtumslosigkeit der hl. Geschichte nicht gefährdet wird.

2. Bei den fast fieberhaften Bemühungen des Rationalismus, mit Hilfe der vergleichenden Religionswissenschaft den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion zu bestreiten und das Christentum als eine Synthese der orientalischen, griechischen, römischen Religion darzustellen, und bei dem großen Einflusse, welchen die oft schnell popularisierten angeblichen Ergebnisse solcher Studien auf die Massen ausüben, ist eine intensivere Betätigung von Seiten der katholischen Theologie auf diesem Gebiete unbedingt notwendig.

Einen mehrfachen Nutzen werden solche Studien bringen: die Geschichte unserer Religion und Kirche wird beleuchtet, die dogmatischen Sätze, durch welche das Lehramt der Kirche den Inhalt der Glaubenswahrheiten nach den Bedürfnissen der Zeit immer prägnanter ausgedrückt und näher umschrieben hat, werden in ihrem Ursprung und Sinne besser erkannt und der innere Reichtum des Dogmas immer mehr entfaltet, und schließlich wird die katholische Theologie in den Stand gesetzt, die größtenteils willkürlichen, teilweise direkt falschen Behauptungen der Gegner mit ihren eigenen Waffen zu widerlegen.

Diesen letztgenannten, vornehmlich also apologetischen Zweck hat auch die vorliegende, Arbeit, die der Verf. selber als eine „Skizze" (S. 3) bezeichnet. Sie will zeigen, daß bei allen angeblichen religionsgeschichtlichen Parallelen zwischen dem Christentum und den heidnischen Religionen wohl ein gewisser Einfluß und gewisse Akkommodation der äußeren Formen vorhanden ist, daß aber die christliche Religion durch ihren inneren Gehalt und den übernatürlichen Charakter dermaßen als einzigartig und hervorragend erscheint, daß, abgesehen auch von den positiven Quellen der Offenbarung, von einer natürlichen Entwickelung keine Rede sein kann.

Nach einem kurzen, aber sehr klaren „Überblick über die Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft" (S. 4—14) folgen zwei Abschnitte, in welchen das Verhältnis des Christentums zur Religionsgeschichte (15—18) dargelegt und der Charakter der christlichen Religion als Offenbarungsreligion erwiesen wird (S. 18—25). Es werden dann der Reihe nach die einzelnen sog. religionsgeschichtlichen Parallelen der Prüfung unterzogen und die oben erwähnte These bewiesen (S. 25—77). Bei den zwei Abschnitten über „Christus und die außerchristlichen Logosgestalten" (25—38) und „Christus und die Heidengötter" konnte sich der Verf. auf seine früheren größeren Arbeiten stützen und die dort gewonnenen Resultate hier kurz zusammenfassen.

Der letzte Abschnitt („Rückblick und Ausblick") gibt eine kurze Übersicht der Ergebnisse und zeichnet die Aufgabe der weiteren Forschung. Das Gesamtresultat wird (S. 78) in folgenden Worten zusammengefaßt: „Trotz der weitgehenden Gemeinsamkeit in Vorstellungen, Forderungen, Reden und Bräuchen nimmt das Christentum in der Heidenwelt eine ganz vereinsamte, angefeindete, verspottete und offen bekämpfte Stellung ein. Während die anderen Religionen bei aller Konkurrenz sich dulden, sich verschmelzen und neben dem Kaiserkult bestehen bleiben, wird das

Christentum als ein Fremdkörper betrachtet, verschmilzt es nirgends mit den anderen Religionen und vermag es keinerlei Kompromiß mit dem Kaisertum zu schließen. Obwohl mündlich, mit häßlichen Verläumdungen, literarisch, mit Kritik und beißendem Witz, und politisch, mit furchtbaren Grausamkeiten und Martern, von Ungebildeten und Gebildeten, von Privaten und von der Staatsgewalt verfolgt, siegt es zuletzt dennoch über alle anderen Religionen und sogar über die Staatsgewalt, um seitdem mit einer dem Historiker rätselhaften inneren Kraft sich als Weltreligion zu behaupten und auszuarbeiten". Die wesentlichen Verschiedenheiten des Christentums und der anderen Religionen finden sich, wie im Laufe der Schrift nachgewiesen wurde, vornehmlich in seinem geläuterten, unendlich erhabenen Gottesbegriff, in seiner geistig-sittlichen Erlösungslehre, in seiner vernunftgemäßen, aber auch die Geheimnisse der sündigen Menschenseele berücksichtigenden Sittenlehre.

Die Arbeit K.s, welche übersichtlich und in klarer Form die bisherigen Resultate der katholischen Forschung auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgenossenschaft bietet, muß von dem Apologetiker warm begrüßt werden. — Es ist freilich nicht zu verkennen, wie es der Verf. am Schlusse seiner Schrift auch bemerkt, daß hier noch viel Arbeit zu leisten ist, und daß sich da ein weites Gebiet für den katholischen Theologen, Historiker, Philologen eröffnet, welches „durch ihre gemeinsame Arbeit zum fruchtbaren, sehr ertragreichen Ackerboden werden kann".

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Joseph Marić, Dr. theol. u. phil. Privat-Docent in Agram. **De Agnoetarum doctrina.** Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa. VIII 124 S. Zagreb 1914.

Die lateinisch geschriebene Studie gliedert sich in folgende 4 Teile. I. Bisherige verschiedene Deutungen der Lehre der Agnoeten. II. Trotz der entgegenstehenden genannten Auffassungen konnten die Agnoeten die Natur Christi nach der menschlichen Seite ins Auge fassen und ihr unter diesem rein menschlichen Gesichtspunkt Unwissenheit zuerkennen. III. Als Monophysiten eigener Art haben tatsächlich die Agnoeten der menschlichen Seele Christi Unwissenheit zugeschrieben und sind daraufhin verurteilt worden. IV. Patristisches Argument für die relative Allwissenheit Christi nach der menschlichen Natur. — Der Ver-

fasser tat einen guten Griff damit, daß er den Charakter des Monophysitismus der sogen. Agnoeten näher untersuchte und auf Grund vieler Zeugnisse den Nachweis brachte, daß diese Art von Ein-Natur-Lehre wirklich eine klare, gesonderte Behandlung der Erkenntnis der menschlichen Seele Christi zuließ. Aus Furcht vor der Zwei-Personen-Lehre des Nestorius und wegen des ihnen eigenen irrigen Begriffes von „Natur", der immer den der „Person" miteinschließe, faßten sie die hypostatische Union auf nach Art der Zusammensetzung im Menschen: als Person ist er geistig und besitzt zugleich in Einheit der Natur einen sinnlichen Leib. Wie der Leib zum Menschen, so verhält sich (nach den Agnoeten) die menschliche Natur zur zweiten Person der Trinität. Wie man im Gegensatz zur geistigen Seele von der materiellen Beschaffenheit des Körpers reden kann, trotzdem der Leib mit der geistigen Seele die eine menschliche Natur ausmacht, genau so reden die Agnoeten als eigenartige Monophysiten von der „*ignorantia animae Christi*", wiewohl diese *anima* zur göttlichen Natur mitgerechnet wird. — Dieser Teil der Arbeit stützt sich vorteilhaft auf die von *Lebon* herausgegebenen Fragmente [Le monophysisme Sévérien 1909 Louvain]. Es ist nun allerdings unbedingt an der theologisch sicheren Auffassung festzuhalten, daß auch die Seele Christi keine *ignorantia* hat. Historisch und juridisch dürfte aber die Bekämpfung der Agnoeten und die Verurteilung ihrer Lehre „von dem beschränkten Wissen der Seele Christi" so zu interpretieren sein. wie sie tatsächlich erfolgte, nämlich in Abhängigkeit von ihrer falschen Lehre über die *Unio naturae humanae* mit der göttlichen Person: kurz man darf aus der Verwerfung der eigenartigen Agnoeten-Lehre nicht eine amtliche Verurteilung jeder Lehre ableiten, die irgend eine Unwissenheit Christi aufstellte (S. 2 und S. 2 Nota 16. *Pesch* III 138 *Pohle* II S. 136.) Andrerseits hat aber die Abweisung der Agnoeten die kirchliche Lehre über das Wissen Christi mächtig gefördert.

Der Verfasser gab sich Mühe, am Schluß S. 122 zahlreiche Druckfehler zu korrigieren; leider gibt es außer den angemerkten noch viele andere: S. 30 es(s)entia, 38 profes(s)us. Eine schlichte, klare, historische Darlegung der Lehre der Agnoeten würde sich leichter lesen, als der Kontrovers-Stil mit steten Unterbrechungen. S. 113—120 werden Dokumente abgedruckt, die alle in *Migne* jedermann mühelos zugänglich sind (ausgenommen S. 119 Anastasius Sinaita nach der Ausgabe von *Diekamp*).

Die Lehre über die *scientia Christi* würde eine monographische, dogmengeschichtliche Behandlung wohl verdienen. Zu dem Ende müßten aber alle Stellen der Väter zur Behandlung kommen. Wir

zitieren eine Reihe, die wenigstens zu einem *Argumentum patristicum* gehören.

Griechen. Origenes in Jo lib 2 c. 26(21) CSEG 4 S. 83, 27—31 Christus hat Σκότος im Gegensatz zum Vater, um uns davon zu befreien. In Jo lib. 13 c. 34 CSEG 4 S. 259,17—21 Christus erhält zugleich mit den Engeln und Menschen ständig geistige Nahrung vom Vater; S. 259,25—26 auch der hl. Geist nimmt (Erkenntnis) Nahrung von Gott. — Athanasius contra Arianos or. 3 n. 55 MSG 26,437B Die Unwissenheit wird nicht erwähnt, Schwächen und Wunder der Natur Christi werden in Parallele gesetzt und die persönliche Einheit betont; n. 46 MSG 26,421A Die „Unwissenheit" ist den Schwächen „Hungern, Dürsten, Leiden" zugezählt und wird von der menschlichen Natur ausgesagt; ähnlich contra Arianos or. 3 n. 43 MSG 26,413B; 413C—416A; or. 3 n. 45 MSG 26,420A; 417C; 420C; or. 3 n. 52 MSG 26,432C—433AB das Wachstum an Weisheit in der menschlichen Natur, 433C—436B. sermo major de fide n. 18 MSG 26,1272BC Fortschritt möglich; Alle Aussagen des hl. Athanasius sind zur Abwehr thetisch gefaßt, ohne das Wissen Christi des näheren darlegen zu wollen. — Basilius ep. 8 n. 6 MSG 32,256A Nicht das *Verbum,* aber die menschliche Natur ist unwissend der Menschen wegen; ep. 236 n. 1 MSG 32,877BC; ep. 8 n. 7 MSG 32,257A Tag und Stunde wird als *Summa beatitudo* = Gott gedeutet, darum ist sie nur Gott bekannt; ep. 236 n. 2 MSG 32,880ABC die Unwissenheit wird auf den Λόγος gedeutet, sofern sein Wissen nur vom Vater unmittelbar überkommenes ist. — Gregor von Nazianz or. 30 n. 16 MSG 36,124BC Als Mensch weiß Christus nicht den Tag des Gerichts, als Gott wohl; sollte diese *Distinctio* nicht genügen, so geben wir vom Vater partizipiertes Wissen zu. Panegyr. in in St. Basilium or. 43 c. 38 MSG 36,548C kein Wachstum an Weisheit, er zeigt es nur mehr und mehr. — Gregor von Nyssa contra Apollinarem n. 24 MSG 45,1176C Prinzip: Unvollkommenes fällt der menschlichen Natur zu, rein Vollkommenes der göttlichen; n. 28 MSG 45,1185AB Wachstum und Nahrung des Körpers wird mit dem Fortschritt des Geistes in Parallele gesetzt; n. 24 MSG 45,1176AB Unwissenheit steht zusammen mit Hunger und Durst; contra Eunomium lib. 6 MSG 45,736AB Fortschritt der menschlichen Natur im Gegensatz zur göttlichen. — Epiphanius adv. haer. lib. 3 tom. 2 haer. 77 n. 26 MSG 42,677D—680A; n. 30 MSG 42,685B Die Existenz der Seele Christi wird aus dem geistigen Fortschritt erwiesen; ancoratus n. 31 MSG 43,73BC Prinzip; alles, was Christus von der menschlichen Natur annahm, trägt den Charakter der Wahrheit, darum auch sein Fortschritt; adv.

haer. lib. 2 tom. 2 haer. 69 n. 43 MSG 42,269BCD; ancoratus 19 MSG 43,52D—53A die Person Christi weiß alles, weil sie den Vater kennt; n. 39 MSG 43,88C Christus fragt Mt 16,18, obwohl er weiß wofür man ihn hält; n. 108—109 MSG 43,212D jede Unwissenheit für die Person Christi wird abgelehnt. — Cyrillus von Alexandrien de incarnatione Domini n. 21 MSG 75,1457A Christus ist mit bezug auf die menschliche Natur kleiner als die Engel, das Wissen wird nicht erwähnt; ad reginas de recta fide or. 2 n. 17 MSG 76,1356B Christus ist kleiner als die Engel in bezug auf die menschliche Natur, die es nicht wissen; adv. anthropomorph. c. 14 MSG 76,1101B mit andern Schwächen wird die Unwissenheit aufgezählt, vgl. 1101B—1104A; MSG 75,1453D wird gegen Apollinaris die wahre menschliche Seele betont. — S. Maximus opuscula theol. et polem. MSG 91,172C kämpft gegen Themistius, es ist häretisch nur eine Erkenntnis und nur einen Willen in Christus anzunehmen, vergleiche MSG 91,172B. — Joh. Damascenus de fide orthodoxa lib. 3 c. 21 MSG 94,1084B—1085B Die *natura serva* wird geleugnet, weil diese Benennung auf die Person fiele, die *natura ignorans* würde *per se* zugegeben (wir verfahren heute umgekehrt); de fide orthodoxa lib. 3 c. 19 MSG 94,1080C menschliche Denktätigkeit wird vergöttlicht, die Grenzen sind nicht markiert, nur das Verbundensein mit einem Subjekt betont; lib. 2 c. 22 MSG 94,948A wiewohl seiner Natur die Zukunft verborgen war, hatte Christus doch keine Unwissenheit, daher keine Überlegung, noch Wahl; lib. 3 c. 22 MSG 94,1085C—1088B wahrer Erkenntnisfortschritt wäre Nestorianismus, weil Auflösung der Einheit der beiden Naturen; lib. 3 c. 19 MSG 94,1080A gegen Monotheleten und andere Häresien wird die Einheit betont, alle Handlungen sind Christo gemeinsam, auch das Wissen; lib. 3 c. 14 MSG 94,1044C—1045A Auf Kosten der einheitlichen Handlungsweise der zwei Willen, wird die überlegende Tätigkeit des menschlichen Intellektes zurückgedrängt, weil Christus kein ψιλὸς ἄνθρωπος sei, daher fehlt eine eigentliche *electio;* de recta scientia n. 3 MSG 94,1428B Betätigung des menschlichen Willens neben dem göttlichen (ähnliches wird man von dem menschlichen Intellekt annehmen dürfen); de fide orthodoxa lib. 3 c. 15 MSG 94,1057BC Christo gehören die Tätigkeiten beider Naturen gemeinsam an, sein menschlicher Geist erkennt τὰ τελούμενα; lib. 2 c. 22 MSG 94,948BC; lib. 3 c. 3 MSG 94,989A; lib. 3 c. 14 MSG 94,1036D—1037A; lib. 3 c. 15 MSG 94,1060AC, 1061C wird das Gemeinsame der Tätigkeiten betont, die Grenzen werden nicht erwähnt. — Eulogius Photii bibl. cod. 230 MSG 103,1084A—D. 1081AC [abhängig von *Basilius* ep. 236,2 MSG 32,888A] hat das

Bestreben alle Unwissenheit von der göttlichen Person fern zu halten, darf dabei die menschliche Natur *sub ullo respectu* unwissend sein, so mag es zugegeben werden.

Lateiner. Hilarius de trin. lib. 9 n. 75 MSL 10,342B—344A Christus nimmt mit den Schwächen, „*fletus, somnus, inedia, sitis, lassitudo, metus*", auch die „*inscientia*" an; 341B—342A die Apostel glauben nicht an die Unwissenheit Christi und fragen von neuem, als Gott weiß er es. — Ambrosius de fide lib. 5 c. 17 n. 221 MSL 16,694BC Fortschritt und Unwissenheit werden von vielen, nicht von A. selbst der menschlichen Natur zugewiesen, c. 18 n. 222 694D—695A er fürchtet die Person Christi in eine solche Aussage einzubeziehen; de incarnationis Dom. sacramento c. 7 n. 73—76 MSL 16,837B—D menschliche Seele und menschlicher Intellekt werden klar betont, ein Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis scheint zugegeben zu werden; de fide lib. 5 c. 16 n. 201 MSL 16,690A, ep. 26 n. 18 MSL 16,1046A jede scheinbare Unwissenheit wird von der Person Christi abgewehrt, die menschliche Seele kommt nicht in Frage = de fide orthodoxa lib. 5 c. 16 n. 196 MSL 16,688C, ibidem n. 192—193 MSL 16,687D bis 688B Kampf gegen das Argument der Arianer „ein Unwissender kann nicht Gott sein"; de fide lib. 2 c. 7 n. 56 MSL 16,571A und c. 8 n. 59 572A die menschliche Seele, die menschliche Natur *dubitat, turbatur.* — Leporius lib. emend. 6 MSL 31,1225C Christus übernahm alle unsere Schwächen: *profecit, esurivit, sitivit, fatigatus est, flagellatus est* etc.; lib. emend. 10 MSL 31,1229C *dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum* wird hier die Einheit betont, oder ist nach unserer heutigen Gepflogenheit die menschliche Erkenntnis mit voller Abstraktion von der Person allein visiert? Letzteres scheint nicht der Fall zu sein, denn es geht unmittelbar vorher (in nestorian. Sinn) *tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare.* — Fulgentius Rusp. ad Trasimundum lib. 1 c. 18 MSL 65,242D Christus hat eine wahre Seele mit wahrem Fortschritt; lib. 1 c. 8 MSL 65,231CD—232B wie der Leib Christi wächst, so die Seele an Weisheit und Gnade; ep. 14 quaestio 3 n. 27 MSL 65,417C die Seele Christi empfängt die Fülle des hl. Geistes als mit der Person verbunden; ähnlich n. 29 MSL 65,419A; ep. 14 quaestio 3 n. 33 MSL 65,421D die Seele Christi hat volle Kenntnis der Gottheit; ähnlich ep. 14 quaestio 3 n. 26 MSL 65,416B, und n. 27 417A. — Gregorius M. ad Eulogium lib. 10 ep. 39 MSL 77,1098AB nur Nestorianer und Agnoeten sagen, daß der *homo* den Tag des Gerichtes nicht wisse, während bei uns in *homo* die zweite Person Subjekt ist; 1098BC in den Fragen

Christi gibt sich keine Unwissenheit kund; 1098CD Quid si objiciatur mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis, ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignatus est, ut nos ab ignorantia liberaret? Sed ad haec ei nondum respondi, quia gravi nuncusque infirmitate detentus sum.

Nach diesen und ähnlichen Zitaten kann man nicht unmittelbar über die Meinung der Väter und das menschliche Wissen Christi Erörterungen anstellen. Wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, stehen die Aussagen über die scientia (resp. ignorantia) der Seele Christi stets zu größeren christologischen Problemen in Beziehung. Nur als Anhängsel, zuweilen auch als charakteristische Seite der christologischen Gesamtlehre werden solche Mitteilungen richtig gewertet. Führen wir dies noch in knappem Überblick vor. In dem Ringen der menschlichen Erkenntnis, das Geheimnis der Person Christi auf Grund der Offenbarung gläubig zu erforschen, wird bald ausgegangen von der Gottheit (Jo Evangelium. Doketen, Clemens Al., Athan.), bald von der menschlichen Natur (Synoptiker, Adoptianer, Paul v. Samosata, Lucian, Arius), bald wird die Einheit der Person in den Vordergrund gerückt (Apollinaris), dann wieder die Integrität der beiden Naturen betont (Amphilochius v. Ikonium, Epiphanius, Diodor v. Tarsus, Theodor v. Mopsuestia. Chrysostomus, Theodoret v. Cyr., Leporius, Nestorius), hierauf wieder ihr einheitlicher Zusammenschluß hervorgekehrt (Cyrill v. Alex., Eutyches v. Konstant.). Das menschliche Wissen Christi tritt in diesen großen Kreis von Fragen mit ein als Äußerung der menschlichen Natur, speziell als Tätigkeit der intellektuellen Seele. Im allgemeinen wird ein Fortschritt in der Erkenntnis weniger hinderlich empfunden [Lc 2,52], als ein wirklicher Mangel (Mt 24,36 Mc 13,32). Die gesonderte Betrachtung der menschlichen und göttlichen Natur, die uns heute ganz geläufig ist, kommt bei den Gegnern des Apollinaris von Laodicea [Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Ikonium, Epiphanius] klar zum Durchbruch, führt dann aber in Antiochien zum Nestorianismus. Kaum ist dies Extrem durch Cyrill überwunden, so steigert Eutyches in Konstantinopel die Einheit der Person zu einer Einheit der Natur und raubt dadurch der Alexandriner-Schule den Vorrang in der Orthodoxie. Im Monotheletismus setzt der Kampf für die Integrität der menschlichen Natur von Neuem ein. Auch hier wird die Erkenntnis als Beweismittel herangezogen, steht aber wieder nicht an erster Stelle. Selbst bei Leporius dem gallischen Vorläufer des Nestorius, bei dem Monophysiten Themistius (535) und den Mönchen in Palästina [Ende des 6. Jahrh.] ist die Lehre vom menschlichen

Wissen Christi nicht die Hauptsache. — Im Abendland wird durch Tertullian, durch den Einfluß des Origenes (auf Hieronymus) und durch den mit Ambrosius einsetzenden Kampf gegen Apollinaris die Seelenlehre und mit ihr die menschliche Erkenntnis Christi stark betont. Von Augustin, Fulgentius v. Ruspe (ad Trasimundum) und Papst Gregor dem Großen wird sie ziemlich gut formuliert und an die Scholastik weitergegeben. Abgesehen vom hl. Augustin und in etwa auch von Fulgentius wird daher das Wissen Christi selten um seiner selbst willen erörtert; meist handelt es sich um Kampf gegen die häretische Ausbeutung von Schriftstellen. Die ersten Adoptianer erweisen aus physischen und geistigen Mängeln den rein menschlichen Charakter der Person Jesu, Paul von Samosata läßt den unpersönlichen Λόγος den Menschen Jesus inspirieren wie jeden andern Propheten, sein Schüler Lucian von Antiochien setzt den mit Christus verbundenen [geschaffenen] Λόγος an die Stelle der menschlichen Seele, eine Auffassung, die Arius weiter verbreitet. Indes Athanasius die Homoousie des Λόγος verteidigt, bringt Eustathius von Antiochien Beweise für die Existenz einer wahren menschlichen 'Seele neben dem göttlichen Λόγος und lädt ihr Leiden und Unwissenheit auf. Der Aristoteliker Apollinaris läßt wieder im Interesse der Einheit [2 unversehrte Naturen geben 2 Individuen] nur die ψύχὴ σαρκική bei Christus bestehen, der νοῦς wird durch den Λόγος ersetzt. Darum wird seit Didymus dem Blinden im Orient und seit Ambrosius im Okzident die menschliche Erkenntnis klarer betont. In Antiochien kommt man durch steten Ausbau der Zwei-Naturenlehre zum Extrem im Nestorianismus. Wieder ist mangelnde Erkenntnis ein Beweismittel für die eigene rein menschliche Person. Die Schüler des Themistius in Ägypten bildeten unter den Monophysiten nur eine schismatische Partei, '„Agnoeten" war ihr Spottname. Auch die palästinensischen Mönche, über die Gregor der Große urteilt, hatten keinerlei Bedeutung [vergl. S. 633 *Schulte*, Wissen Christi; neue Monographie].

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

De moralitate actuum humanorum in genere secundum mentem Sancti Thomae Aquinatis. Scripsit *Sigismundus Joan. Auer O. Praem.*, Lector theologiae in Can. Wiltinensi (Oeniponti). Regensburg 1914, Verlagsanstalt, vorm. Manz. Gr. 8. (VIII, 352 S.). Preis broschiert M 6.60.

Die Grundfragen der Moraltheologie nach dem Wesen der Sittlichkeit im allgemeinen, des sittlich Guten und Bösen, den

wesentlichen Erfordernissen zur sittlich guten und bösen Handlung, zur übernatürlichen und verdienstlichen Handlung, gehören zu den schwierigsten und heißumstrittenen auch unter den katholischen Auktoren; schon die Theologen der Scholastik und der späteren Zeit gehen da in ihren Ansichten auseinander. Da ist nun jeder aufklärende und gründliche Beitrag willkommen. So begrüßen wir auch dieses Buch des Lektors der Moraltheologie im Prämonstratenserstift Wilten als eine gründliche und fördernde Arbeit auf jenem Gebiet.

Im engen Anschluß an den hl. Thomas sieht er die Formalursache des moralischen Aktes in der *„productio seu processio actionis a voluntate ethice (non solum physice) libera“*, während die *rectitudo*, d. h. die formelle Beziehung des Aktes zur Sittennorm nach der q. 21 der 1. 2 zu den *„consectaria“* gehört. An der Hand dieser Unterscheidung zwischen *moralitas fundamentalis* und *moralitas relativa et formalis* führt er den Leser in klarer und konsequenter Darlegung durch alle diese Fragen, und es gelingt ihm zu zeigen, daß ein Übersehen oder Unterschätzen jenes Lehrstückes der Summa des hl. Thomas viel zu all den Kontroversen beigetragen hat, die konsequente Durchführung desselben aber den rechten Pfad weist zu einer gutbegründeten Stellungnahme, die aus all den verschiedenen Meinungen das Beste in sich vereinigt, oft auch eine Versöhnung in der Kontroverse bedeutet.

Besonders eingehend bespricht er die Erfordernisse zur moralisch guten Handlung, besonders die erforderliche Hinordnung auf Gott und führt all die verschiedenen Motive vom höchst vollkommenen bis zum mindest erforderlichen an, wobei er seine eigene Meinung, aus dem hl. Thomas begründet, dahin präzisiert, daß es nicht notwendig sei, daß der Handelnde an Gott denke, sondern nur daß er den Akt setze, weil er nicht sündhaft ist; und auch dieses Motiv ist ein *motivum caritatis*, inwieweit die *caritas* verstanden wird als *proprietas generalis*.

Das Buch sei den Studierenden der Moraltheologie bestens empfohlen.

Tractatus de casibus reservatis necnon de sollicitatione et absolutione complicis. Auctore *Aloysio De Smet* S. Th. L. Brugis, Beyaert. 1914. XIV et 221 p.

Kanonikus *De Smet*, Professor am Priesterseminar in Brügge, bekannt durch sein gründliches Werk De Sponsalibus et Matrimonio, hat die Sammlung „Theologia Brugensis“ durch eine neue

Arbeit über die Reservatfälle bereichert. In glücklicher Weise stand ihm für diesen Stoff sowohl gründliches kanonistisches Wissen, als auch praktische Erfahrung bezüglich der Reservate in den belgischen Diözesen zu Gebote. So ist die Arbeit in jeder Beziehung erschöpfend und klar geworden. In der benützten Literatur fehlt, von den historischen Partien abgesehen, nichts von Bedeutung. Auch das neueste Dekret über die Absolution von Ordensreservaten durch die vom Bischof approbierten Beichtväter konnte noch einbezogen werden. Der erste prinzipielle Teil behandelt die Reservatio in genere (im Index rerum analyticus ist S. VII „in specie“ als Untertitel für die pars prima aus Versehen stehen geblieben), d. h. das Wesen derselben, die Gewalt Sünden zu reservieren, wie sie in der Kirche sich entwickelte und heute gehandhabt wird, die Aufhebung der Reservation, dann die casus reservati in specie in der Heimatdiözese des Verf. und den übrigen belgischen Diözesen. Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit der *Sollicitatio* und der *Absolutio Complicis,* dem alle bisher in dieser Sache erflossenen Entscheidungen und Bestimmungen, soweit sie in Betracht kommen in Wortlaut beigegeben sind.

In dem historischen Überblick über die Anfänge und die Entwickelung der Praxis, manche Sünden dem höheren Richter vorzubehalten (S. 12 ff), lehnt sich Verf. doch zu viel an die Ansicht *Funk's* an, daß in den ersten Jahrhunderten die 3 Hauptsünden faktisch durch die Schlüsselgewalt der Kirche nicht nachgelassen worden seien: da er auch das größere Werk von *D'Alès,* „Etude sur les Origines de la Pénitence chrétienne“ erwähnt, hätte Rez. erwartet, daß diese Ansicht den Vorrang erhielte.

Mit dem Dogma von der Notwendigkeit, im Neuen Bunde die Vergebung der Sünden durch die Schlüsselgewalt der Kirche zu erhalten, hat jene Sentenz ja nie harmoniert: aber auch ihre historische Unhaltbarkeit ist durch die neueren, bes. deutschen Arbeiten, nachgewiesen. Ich verweise auf folgende: *Blötzer Jos.*, Die geheimen Sünden in der altchristl. Bußdisziplin [Zeitschr. f. kath. Theol. 1887]. — *Bruders H.*, Mt16,19; 18,18 und Jo 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung [Zeitschr. für kath. Theol. 1910. 1911 im ganzen 5 Artikel]. — Exerzitienwahrheiten. 1910 Innsbruck, Rauch. S. 369—416 [Die Zeit der Verfolgung, Bußstrenge und Rigorismus]. — Die allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht [Zeitsch. f. kath. Theol. 1910]. — *Esser G.*, Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des P. Kallist. Universitätsprogramm 1905 Bonn. — Nochmals das Indulgenzedikt des P. Kallist. Katholik 87 (1907) 88 (1908 gegen *Funk* und *Battiffol*). — *Kirsch P. A.*, Zur Geschichte der kath. Beicht. Würzburg 1902. —

Pesch Christ., Die Lehre des hl. Augustinus über die Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament. Katholik 1880. — *Poschmann B.*, Die Sündenvergebung bei Origenes. Braunsberg 1890. — *Preuschen E.*, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia auf die Bußdisziplin untersucht. Inauguraldissertation Gießen 1910. — *Rolfs E.*, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist. Leipzig 1893. Texte und Untersuchungen XI. — *Stufler J.*, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche [Zeitschr. f. kath. Theologie 1907 1908 1909]. — Vgl. auch *Preysing Konrad*, Der Leserkreis der Philosophumena des Gegenpapstes Hippolyt [Zeitschr. f. kath. Theol. 1914, S. 421 f dies. Heftes].

Daß ein Beichtvater einen Pönitenten aus einer fremden Diözese nicht absolvieren könne von einer Sünde, die in der Diözese des Beichtvaters, aber nicht in der Heimatdiözese des Pönitenten reserviert ist (n. 7, 41) scheint mir Verf. nicht bewiesen zu haben; besonders scheint mir diese Lösung nicht zu harmonieren mit dem, was er ganz richtig über die Natur der Reservation sagt (S. 4), daß die Absicht des Bischofs direkt darauf geht, den Pönitenteu zu zwingen, sich einem höheren Richter zu stellen, die Einschränkung der Gewalt des Beichtvaters aber nur ein Mittel zu diesem Zweck sei. Wie kann ich dann annehmen, daß der Bischof des Pönitenten dem fremden Beichtvater die Jurisdiktion nur mit den in der fremden Diözese geltenden Einschränkungen gibt, da er doch seinen außer der Diözese weilenden Untertan nicht zwingen kann, sich einem höheren Richter zu stellen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

El Génesis, precedido de una Introduccion al Pentateuco por *L. Murillo S. J.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici). Rom 1914. Kommissionsverlag M. Bretschneider. XXIV und 872 S. L. 9.60.

Lino Murillo, nunmehr Professor am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, nimmt unter den spanischen Exegeten der Gegenwart eine führende Stellung ein. Im Jahre 1908 veröffentlichte er einen kritisch-exegetischen Kommentar zum Johannesevangelium, der sich einer guten Aufnahme von seiten der Fachkritik erfreute (siehe z. B. diese Zeitschrift XXXIII [1909] S. 728—731) und den Namen des Verfassers auch in Deutschland und Österreich bekannt machte. Was der Rezensent des erwähnten Johanneskommentars (a. a. O. S. 730) rühmend hervorhob, das Bestreben des gelehrten spanischen Exegeten nämlich, die aktuellen kritischen Fragen der Gegenwart und die durch den Kampf einer rationalistischen Pseudokritik aufgeworfenen Probleme gebührend zu berücksichtigen und, fügen wir hinzu, mit der dem Spanier eigenen Wärme

der katholischen Überzeugung zurückzuweisen, das kann noch mehr von dem vorliegenden Genesiskommentar gesagt werden. Im Vorwort zählt *Murillo* die Kommentare der katholischen Exegeten der neueren Zeit auf und rechtfertigt unter Hinweis auf die verschiedenen neu aufgerollten Probleme das Erscheinen dieses seines umfangreichen Werkes. Wohl mag für das Heimatland des Verfassers die Notwendigkeit eines auf der Höhe der modernen exegetischen Forschung stehenden Kommentarwerkes mehr noch gegeben sein, als etwa für andere Länder; doch kommt ein solcher gelehrter und von echt kirchlicher Gesinnung getragener Genesis-Kommentar angesichts der neueren Werke von *Gunkel, Procksch, Skinner* auch für deutsche Fachgenossen recht erwünscht.

Murillo hat sein großes Werk mit hingebendem Fleiße gearbeitet. Die reiche Bibliographie, welche er S. XI—XVI vorausschickt, ist in der Erklärung des Textes sowohl wie in den eingestreuten ausführlicheren Abhandlungen über aktuelle Fragen ausgiebig verwertet. Natürlicher Weise überwiegen diese Abhandlungen und Exkurse im ersten Teile, der Urgeschichte. Kann auch der Verfasser nicht erwarten, in allen Punkten die Zustimmung der Fachgenossen zu finden, so kann er gleichwohl sicher sein, daß jeder billig denkende Fachkritiker seine staunenswerte Erudition und sein klares, maßvolles Urteil gerne anerkennen wird. Es sei hiefür nur hingewiesen auf seine Ausführungen über „Kosmogonie und Wissenschaft“, „Paradies und Sündenfall“, „Sündflut“, die „Völkertafel“ u. s. w. Dem Kommentar geht (S. 1—165) eine Einleitung in den Pentateuch voraus. Auch hier zeigt *Murillo* seine Vertrautheit mit den neuesten Erscheinungen, bezw. Phasen der Pentateuchkritik: doch wünschte der Referent, daß neben *Eerdmans* und *Möller* noch *Joh. Dahse* (Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Gießen 1912) wenigstens hätte erwähnt werden sollen. Die Aufnahme unter die Scripta Pontificii Instituti Biblici ist eine wohlverdiente Auszeichnung des gelehrten Werkes; es nimmt aber auch unter den in der genannten Sammlung bisher erschienenen Veröffentlichungen einen Ehrenplatz ein.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350—428 après J. C.) von Prof. Dr. *Louis Pirot.* XX 334 S. [Scripta Pontificii Instituti Biblici Rom 1913].

Theodor von Mopsuestia ist als Theologe an der nestorianischen und pelagianischen Irrlehre nicht unbeteiligt; als Exeget

hat er sich als Vertreter der antiochenischen Schule im Kampf gegen die allegorische Methode hervorgetan. Der exegetische Einfluß wirkte in der vom Quästor sacri palatii Junilius ins Lateinische übersetzten [Instituta regularia divinae legis] Einleitung in die biblische Theologie durch das ganze Mittelalter fort. Nach der materiellen Seite stützte sich diese von einem Syrer Paulus angelegte biblische Isagogik auf die Theologie Theodors, nach der formellen Anlage auf die aristotelische Systemlehre und ebnete dadurch der viel später einziehenden aristotelischen Philosophie unvermerkt die Wege. Die Exegese zu Antiochien wußte nicht nur aus der Philosophie des Stagiriten selbst, sondern auch aus den griechischen Kommentaren zu seinen Schriften Nutzen für die Kommentare zum A und NT zu schöpfen; aus einem Vergleich profaner und sacraler Kommentare fällt auf die Art des Theodor manches Licht.

L. Pirot läßt den Theologen Theodor ziemlich außer acht und geht dafür auf seine exegetische Arbeit umsomehr ein. Das gleich betitelte Buch *Kihns* (1880) ist mit Nutzen verwertet. Th. Irrungen werden aus einem Abweichen von der historischen Methode[1]) der Antiochener erklärt, als deren beste Repräsentanten Chrysostomus und Theodoret zu gelten haben.

---

[1]) S. IX. Evidement, dans son explication purement historiqne de nombreuses prophéties messianiques, Théodore de Mopsueste a été, en un certain sens, la victime de son opposition à outrance au courant allégorique: il ne voulait pas qu'une application inconsidérée au Christ des paroles de nos Saints Livres pût les exposer à être la risée des Juifs! (Theodor verstand kein Hebräisch) mais sourtout il a été la victime de son abus de la critique interne, de son mépris des témoignages traditionnels, de son dédain pour les opinions de ses contemporains, de sa confiance eccessive en son propre jugement. Qu'on ne vienne donc pas nous dire qu'il a erré pour avoir voulu appliquer à la Bible la méthode historique, dont l'utilisation pour le commentaire des textes a été irrémédiablement condamnée par la sentence des Pères du 5. Concile. Il n'en est rien!

A ceux que de semblables propos pourraient troubler, nous nous permettons de conseiller l'étude attentive des opinions de Théodore sur le Canon, sur l'Inspiration et sur le Messianisme. Ils verront dès lors, les motifs réels pour lesquels les Pères lancèrent l'anathème contre l'évêque de Mopsueste, et s'ils veulent bien, comme nous l'avons fait nous-même lire parallèlement les commentaires de S. Jean Chrysostome ou de Théodoret, ils remarqueront aussitôt que la même méthode historique, utilisée par eux dans de justes limites, n'a jamais

Die Schrift *Pirot's* zeigt unter anderem auch, wie viel historisches Material in den Schriftkommentaren geborgen ist. Die wertvollen Darlegungen (S. 299—301) über Th. Erklärung der Briefe Pauli könnten durch größere Ausführlichkeit noch nutzbringender werden. Für den LXX Text, der dem Theodor vorlag, verweisen wir auf die nützlichen Angaben im Kapitel 3 S. 105–120 (Les recensions des LXX au 4. s. — Importance biblique du texte de Théodore pour reconstituer la recension lucianique. — Les mss lucianiques des Petits Prophètes d'après les citations scripturaires de Théodore. — Caractéristique du texte biblique de Théodore). Der gesamte verarbeitete Stoff dieser überaus verdienstlichen Studie ist vom Verfasser folgendermaßen gegliedert: Einleitung in die exegetische Schule von Antiochien. 1. Leben Theodors v. M. 2. Exegetische Schriften. 3. Wissenschaftliche Vorbereitung; sein Bibel-Text. 4. Der Canon. 5. Die Lehre von der Inspiration. 6. Litteral-, typischer Sinn; hermeneutische Regeln. 7. Messianische Prophezieen und ihre Deutung. 8. Exegetische Ansichten über Altes und Neues Testament. 9. Angriffe auf Theodors Lehre; Verurteilung auf dem 5. allgemeinen Concil. — Es folgt ein gutes Stoff- und Namen-Register.

Historisch-kritische Untersuchungen über die Quellen des Islam von P Prof. *Heinrich Lammens S. J.* am Bibelinstitut zu Rom.

Seit 1910 veröffentlichte *Heinrich Lammens S. J.* eine Reihe von wertvollen historisch-kritischen Untersuchungen über die Quellen, auf denen sich bis heute die Religion Mohammeds, rein literarisch betrachtet, aufbaut. Eine kritische Ausgabe des Koran gibt es zur Zeit noch nicht. Sein Inhalt allein beherrscht und bestimmt die ganze arabische Literatur. Die zahlreichen Schriften über das Leben Mohammeds, die man unter dem Namen *Sîra* zusammenfaßt, sind alle vom Koran literarisch bedingt, sie können als dessen apokryphe Ausgestaltung gelten. Auch die mündliche Tradition steht unter seinem Banne. Früh wurde ihr Text mit dessen Aussagen harmonisiert. Selbst von den zeitgenössischen Liedern blieben nur die wenigen Reste erhalten, die mit der Tendenz des Koran und der von ihm abhängigen *Sîra*

---

eu à redouter la rigueur des sentences ecclésiastiques. L'église n'a eu à anathématiser des erreurs dans l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste que parce qu'il dérogea trop souvent aux principes d'une saine méthode historique.

übereinstimmten. Auf Grund dieses Befundes der Quellen hat L. 1910 in einem Artikel der Recherches de science religieuse (S. 27—51) namentlich die Angaben über die Jugend des Propheten historisch kritisch überprüft. 1912 kamen in einer ausführlichen Studie, die einen eigenen Band umfaßt „Fatima und die Töchter des Propheten" an die Reihe [Rom 1912]. Als sicheres Resultat ergibt sich: eine Tochter des Propheten mit Namen Fatima hat existiert; sie war die Frau des Ali und als solche die Mutter der Enkel des Propheten. Auf die Verwandtschaft mit diesen Enkeln, den Söhnen der Fatima, stützten die Schiiten und Abbasiden ihre Ansprüche auf Herrschaft. Die ältesten Einzelnachrichten aus der *Sîra* über Fatima, sind nichts weniger als schmeichelhaft. Die Frau war weder schön, noch intelligent, noch gesund: in der Blüte der Jahre raffte der Tod sie hinweg aus einem Leben, in dem der Vater sich nicht um sie gekümmert, der Gatte sie vielfach mißhandelt hatte. Auch ihr Grab hat zu Anfang kein Ruhmesglanz verklärt. — Dieses nüchterne Resultat ist in sich weniger wertvoll, als die Entwirrung arabischer Quellen und der gänzliche Zusammenbruch ihrer Glaubwürdigkeit. — Ein Artikel in den Recherches de science religieuse [1914 S. 123—135] bringt unter dem Titel „Al-Ḥallâg̓, un mystique musulman au 3. siècle de l'hégire", eine mystisch-ascetische Reaktion (um 922) gegen die herkömmliche Auffassung von dem Despoten Allah. Diese Studie stützt sich auf die Resultate der Arbeit von *Massignon*, Kitâb aṭ-Ṭawâsîn. Von einem größeren Werke L.s, das den Titel führt „Le Bercau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire" erschien 1914 Rom [Scripta Pontificii Instituti Biblici] der erste Band „Le climat — les Bédouins", ein zweiter „Les populations sédentaires" des Hig̓az ist in Vorbereitung. Die Wiege des Islam wird geographisch als armes Wüstenland geschildert und die Eroberungszüge der Araber als Völkerwanderung dargestellt, die durch religiösen Fanatismus eine gewaltige Expansionskraft bekam. Aus eigener Anschauung sind Pflanzen, Tiere und Klima besonders lebhaft geschildert. Für die Entscheidung von Fragen, die historische Kontroversen hervorrufen, dürfte es sich empfehlen, die arabische Literatur mit allem sonstigen inschriftlichen Material zu vergleichen. — Der auf Grund dieser tiefgreifenden Vorarbeiten in Aussicht genommenen Biographie Mohammeds darf man mit Spannung entgegensehen.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Einleitung in die hl. Schrift des Neuen Testamentes. Von *Franz Hilber*. 2. Aufl. Brixen, Tyrolia, 1913. 164 S. 8.

Das vorliegende Werk, dessen erste Auflage im Manuskriptdruck erschienen war, tritt hiemit vor die Öffentlichkeit, nachdem es bereits seit Jahren in der Stille eines Hörsaals sich gut bewährt hat. Sein hervortretendes Merkmal, welches zugleich einen Vorzug und doch auch einen manchmal fühlbaren Nachteil bedeutet, ist seine kurze Fassung. Ohne viel Beiwerk wird der Leser in die Einleitungsprobleme auf eine Weise eingeführt, daß er mit den Fragepunkten gut vertraut wird und die richtigen Lösungen erfährt. Die neuesten Entscheidungen der römischen Behörden, besonders jene der Bibelkommission, haben trotz der Kürze des Handbuches Aufnahme gefunden. Der echt kirchliche Geist des Werkes zeigt sich durchwegs in der entschiedenen Stellungnahme des Verfassers in so manchen Fragen, die nur zu oft ein Nachgeben gegen moderne Ansichten veranlaßt haben.

Freilich hätte, wie bereits erwähnt wurde, eine größere Ausführlichkeit an gar manchen Stellen die Brauchbarkeit des Werkes wesentlich erhöht. Bei der allzukurzen Fassung mancher Schwierigkeit empfindet der Leser die ganze Tragweite derselben ebensowenig als den völlig abschließenden und befriedigenden Charakter der bereits gegebenen Lösung.

Indessen sei rühmend hervorgehoben, daß diese knappe Fassung gute Ausnahmen erleidet. Einige Abschnitte sind für den Zweck des Lehrbuches genügend ausführlich behandelt, wie z. B. die §§ über die Sammlung der neutestamentlichen Bücher, die Übersetzungen des N. T. und die ersten drei Evangelien. Entschieden zu kurz ausgefallen aber ist die Darlegung der synoptischen Frage, ebenso die Darstellung bei Joh, den Paulinischen Briefen, namentlich den kleineren, und dem Hebräerbrief. Doch wird es einem tüchtigen Lehrer gelingen, durch das lebende Wort diesem Mangel abzuhelfen. Auch kleinere Ungenauigkeiten, die sich da und dort finden, werden darauf zurückgehen, daß der Verfasser im Interesse der Kürze auf ein genaueres Eingehen verzichten mußte.

Um nur auf einige Einzelheiten einzugehen, möchte ich nochmals (wie schon früher ZkTh XXXII [1908] 133 f) auf die sehr passende Dreiteilung der Apostelgeschichte aufmerksam machen, welche *Hetzenauer* in seiner textkritischen Vulgataausgabe und auch jüngst in der Handausgabe vorgelegt hat. — Die Ansicht von der ursprünglich hebräischen (sollte heißen aramäischen) Abfassung des Hebräerbriefes ist seit *Paneks* Kommentar (1882) meines Wissens von keinem Schrift-

steller mehr vorgelegt worden; sie wäre vollständig abzuweisen gewesen.

Dem Werke sei eine Neuauflage von Herzen gewünscht, in der es in erweiterter Form vorgelegt allen Wünschen entsprechen wird.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia. Von *Albert Brackmann.* I. Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz. Berlin, Weidmannische Buchhandlung, 1912. XIV u. 270 S. in 8. Preis 8 M.

Der Verfasser der „Germania pontificia", *Albert Brackmann* hat nun auch die „Studien und Vorarbeiten" zu seiner vortrefflichen Regestensammlung der Öffentlichkeit übergeben. Die umfassende Vergleichung und sachliche Zusammenstellung des weitschichtigen Urkundenmaterials setzte ihn in den Stand, nicht allein die allmähliche Ausbildung des Privilegienwesens, die Stellung der einzelnen Abteien und Klöster zu ihren Landesfürsten und Diözesanbischöfen und ihre sich erweiternden Beziehungen zum heiligen Stuhle in Rom, sondern auch die Zuverlässigkeit des Inhaltes vieler Privilegienurkunden besser kennen zu lernen und so ein neues, oft entscheidendes Kriterium ihrer Echtheit zu finden. Die Beobachtung, daß die Privilegien für deutsche und italienische Empfänger auch in den rein formelhaften Bestandteilen ihres Inhaltes mannigfaltige Verschiedenheiten aufweisen, zwang den Verfasser, den Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen und die besonderen Verhältnisse der Empfänger eingehend zu studieren. So wurden diese Studien und Vorarbeiten nicht nur ein wertvoller Beitrag zur mittelalterlichen Urkundenkritik, sondern auch zur ältesten Geschichte der Abteien und Ordenshäuser in der Salzburger Kirchenprovinz.

Die Anlage des Werkes ist folgende: Im ersten Teil behandelt *Brackmann* die Geschichte des päpstlichen Privilegs, im zweiten die Fälschungen, im dritten bietet er einige noch nicht bekannte Urkunden teils vollständig teils im Auszuge und erörtert Fragen, die damit im Zusammenhange stehen. In den ersten Zeiten des deutschen Reiches waren die Beziehungen zu Rom selten; sie entwickelten sich erst aus den geänderten Zeitverhältnissen. Doch geht es zu weit, wenn der Verfasser daraus den Schluß zieht: „Die Ansprüche der päpstlichen Kirchengewalt hatten also selbst in den besten Zeiten des Papsttums innerhalb

der Provinz nur dann Erfolg, wenn die säkulare Gewalt sie zuließ", denn auch der Erfolg der päpstlichén Gewalt beruht nicht nur auf der Anerkennung der weltlichen Gewalt, sondern auf der Überzeugung der Katholiken von der Einheit der Kirche und der göttlichen Einsetzung ihres sichtbaren Oberhauptes. Diese Überzeugung muß auch in der Salzburger Kirchenprovinz zur Zeit Nikolaus I und Johanns VIII geherrscht haben, sonst wäre das Eingreifen dieser beiden Päpste in die inneren kirchlichen Angelegenheiten des Reiches und der Salzburger Kirchenprovinz zum mindesten erfolglos geblieben, wenn nicht ganz abgewiesen worden. Politische Veranlassungen allein konnten das Ansehen der Päpste in der salzburgischen Kirchenprovinz nicht begründen, sie konnten nur der Anlaß werden, die Päpste zu Hilfe zu rufen. Diese Rufe erfolgten um so öfter, je wirksamer sie waren. Es kann daher wohl eine Steigerung der päpstlichen Macht politischen Verhältnissen zugeschrieben werden, nicht aber ihre Grundlegung. Die Worte *Haucks:* „Zwar fehlte es nicht ganz an Beziehungen zu Rom; aber gerade sie beweisen, daß der Papst keine Kirchengewalt irgend welcher Art im fränkischen Reiche besaß", sind schlechterdings unvereinbar mit der damals anerkanntermaßen herrschenden katholischen Auffassung. Die Seltenheit der Privilegien in der Salzburger Kirchenprovinz bis ins zwölfte Jahrhundert hinein beweist nur, daß das päpstliche Ansehen einer Steigerung fähig ist, aber nicht, daß es überhaupt in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nicht vorhanden gewesen sein sollte. Auch das Kirchenrecht ist einer weiteren Ausbildung fähig. Da man diese von den Verhältnissen erwartete, nicht so sehr von den päpstlichen Initiativmaßregeln, war eben der Weg bis zur vollen Entwicklung dieses Rechtes ein sehr langer. *Brackmann* hat das Verdienst dieses an der Entstehung und Weiterbildung des päpstlichen Privilegienwesens für die Diözesen und Klöster Deutschlands sachlich und klar bewiesen zu haben.

Leider setzen zur Zeit, als das päpstliche Ansehen im Steigen begriffen war, auch die Fälschungen ein. Da man echte Urkunden nur schwer und in dringenden Fällen auch nicht rechtzeitig erlangen konnte und die Ansprüche mancher Kirchen und Klöster im Sinne ihrer Oberhirten und Äbte in vielen Fällen ohnehin schon gut begründet schienen, suchte man schriftliche Beweise dafür und da man diese nicht fand, ahmte man päpstliche Urkunden nach und schuf sich so die mangelnden Beweisstücke. In andern Fällen begnügte man sich, das vermeintliche Recht oder den erlangten Besitz in echte Urkunden einzuschmuggeln und diese zu interpolieren. In welcher Ausdehnung von diesem Mittel

Gebrauch gemacht wurde und wie weit die dadurch bewiesenen Rechte sich erstreckt haben mögen, untersucht der Verfasser im zweiten Teil seines Buches. Solche Fälschungen und Interpolationen sonst echter Urkunden sind oft nicht leicht zu erkennen. Mit Recht benutzt der Verfasser das allmähliche Anwachsen der Exemptionen und anderer päpstlicher Privilegien als Beweismittel für die Unechtheit mancher Klosterprivilegien und Exemptionen. In der Regel ist er aber dabei gezwungen, auf die besonderen Verhältnisse der betreffenden Klöster einzugehen und den Anlaß zur Fälschung oder Interpolation geschichtlich festzustellen. So wächst sich oft die Untersuchung zu einer Gründungs- oder Zeitgeschichte einzelner Klöster aus, wobei manche bisher unbekannte Urkunden und Quellen Verwertung finden. Auch das Verhältnis der Klöster zu ihrem Diözesanbischof erfährt vielfach eine neue Beleuchtung. Manche bischöflichen Eigenklöster suchten sich frei zu machen und unmittelbar unter den Papst zu stellen, weil sie so ungehinderter ihren Satzungen nachleben konnten. Auch die Gemeinsamkeit der Regel vieler Ordenshäuser förderte dieses Bestreben. So hatten die Fälschungen oder Interpolationen nicht selten Erfolg und die so hergestellten oder veränderten Urkunden behielten oft bis in die neueste Zeit ihre Geltung. Auch für die Geschichte sind sie in den meisten Fällen nicht ohne Bedeutung; doch unterliegt ihre Verwertung mannigfaltigen Schwierigkeiten, die durch die vorliegende Zusammenstellung bedeutend erleichtert werden.

Über den Wert der im dritten Teile gebotenen Einzeluntersuchungen und Urkunden können am besten die Geschichtschreiber der Ordenshäuser urteilen. Aber auch für die allgemeine Kirchengeschichte des umfangreichen Salzburger Gebietes und der dazugehörigen Diözesansprengel wird viel Wertvolles geboten.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Atlas hierarchicus: Descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae tum Occidentis tum Orientis juxta statum praesentem. Accedunt etiam nonnullae notae historicae necnon ethnographicae. Consilio et hortatu S. Sedis Apostolicae elaboravit P. *Carolus Streit S. V. D.* Paderbornae. Sumptibus typographiae Bonifacianae.

Die Widmung dieses Werkes, mit dem sich sowohl der Herausgeber und seine überaus strebsame Genossenschaft als auch die Bonifacius-Druckerei in Paderborn ein Ehrendenkmal

gesetzt, hat der hl. Vater Pius X. huldvoll angenommen und dem Herausgeber zur Vollendung desselben in einem längeren Handschreiben seine Glückwünsche ausgesprochen. Das Werk ist fünfsprachig abgefaßt, indem die erläuternden Notizen deutsch, italienisch, französisch, englisch und spanisch gegeben sind. Auf den Karten sind die Ortsnamen soweit es nur ging, in der betreffenden Landessprache wiedergegeben; der deutsche Verfasser verrät sich da nur, insofern mehrfach der Verständlichkeit halber auch der deutsche Name sich in Klammern angegeben findet. Bei vielen kürzeren Angaben wurden die deutsche und die lateinische Sprache gebraucht. Das ganze Werk zerfällt in drei Teile. Der erste (S. 1—76) enthält, entsprechend der Reihenfolge der geographischen Karten des dritten Teiles, ethnographische, geographische, geschichtliche und schon einige statistische Notizen über die Länder, denen die betreffenden Kirchenprovinzen angehören. Der zweite Teil (77—128) ist ganz der Statistik zugewiesen. Er enthält die Beschreibung der in alphabetischer Ordnung angeführten Diözesen der einzelnen Länder, mit Italien beginnend, und gibt außer dem Gründungsjahr die Zahl der Einwohner (vielfach auch der Akatholiken), der Dekanate, der Weltpriester, Seminaristen, Ordenshäuser und der männlichen sowie der weiblichen Ordensmitglieder. Das Gleiche ist bezüglich der apostolischen Vikariate und Präfekturen sowie der sog. *Abbatiae nullius* der Fall; ja die statistischen Tabellen der apostolischen Vikariate und Präfekturen von Asien und Afrika verzeichnen auch die Zahl der Katechumenen, der Taufen, der Volks- und höheren Schulen, der Katechisten u. s. w. Auch enthält dieser Teil die Statistik der verschiedenen orientalischen Diözesen sowie der Orden, Kongregationen und geistlichen Institute. Einige ganz spezielle Tabellen z. B. über die Indianer- und die Neger-Missionen in den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas u. a. finden sich noch zugegeben.

Die dritte Abteilung enthält 37 Doppelkarten, von denen die letzte die während der Drucklegung erfolgten Veränderungen in der Abgrenzung der Diözesen und apostolischen Vikariate angibt. Die erste Karte bringt den Plan der Stadt Rom, auf dem sich vorzüglich jene Angaben finden, die speziell vom kirchlichen Standpunkte aus interessieren; dann folgen drei Karten von Italien und die der andern Länder. Besonders klar treten auf den Karten die Kirchenprovinzen hervor, indem diese verschiedenfarbig gedruckt sind; die Grenzen der Suffragan-Diözesen wurden zumeist mit grünlichen Linien angegeben. Wo in einem Missionslande viele apostolische Vikariate sich finden, wurden diese mit

Zahlen versehen und am Rande der Karte die betreffenden Namen angegeben.

So hat uns der unermüdliche Verfasser ein Werk geliefert, wie es bislang noch nicht existierte. Auch unsererseits sei ihm dafür herzlicher Dank ausgesprochen und der Wunsch beigefügt, in welchem wir uns mit dem Verf. eins fühlen, daß das Werk weiteste Verbreitung finde und zur Gewinnung vieler Gebiete für den wahren Glauben beitrage. Kleine Wünsche für den Fall einer zweiten Auflage unterdrücken wir gern; nur sei der Vorschlag gestattet, daß der auf einigen Karten durch die Darstellung des Meeres gelassene freie Raum für nützliche Angaben möglichst verwertet werde.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Vorlesungen zur Einführung in die Experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen. Von *Ernst Meumann*, Prof. am öffentl. Vorlesungswesen in Hamburg. Zweite, umgearb. u. verm. Aufl. II. Band. Leipzig 1913, W. Engelmann (XIV + 800 S. mit 39 Fig. im Text u. 1 Tafel). M 11; geb. M 12.25.

Der erste Band (s. diese Zeitschr. 1912 S. 619 ff) dieses Hauptwerkes *Meumanns* behandelt die Entwicklung des Jugendlichen; der zweite Band sollte „unmittelbar an die Entwicklungsgesetze anknüpfen, die Beziehungen zwischen Entwicklungs- und Begabungsforschung herstellen, die Begabungsforschung (Intelligenzprüfung) auf neuer Grundlage entwickeln und dann die Lehre von der Arbeit des Schülers folgen lassen“ (Vorw. zum I. B.). Tatsächlich ist aber die Darstellung des Begabungs-Problems und seiner Erforschung eine so weit ausholende geworden, daß die Arbeitslehre wieder zurückgestellt werden mußte. So dürfte es nun fraglich sein, ob der III. Band den Abschluß des ganzen Werkes wird bilden können, da er ja außer der allgemeinen Lehre von der geistigen Arbeit eine einigermaßen abgeschlossene Didaktik und die Prinzipien einer allgemeinen Erziehungslehre bringen müßte.

Nach der äußeren Einteilung enthält der vorliegende II. Band nur fünf „Vorlesungen“. Die 1. (nach der Gesamtfolge ist es die 9.) hat noch nicht direkt die Begabung zum Gegenstande, sondern die „Individualpsychologie“, besonders soweit sie für den Pädagogen von Bedeutung ist. Die 2. und 3. (10. 11.) Vorlesung gibt die Grundlagen der Begabungslehre: Begriff der Begabung, Aufgaben der Begabungsforschung, ihre Methoden; besonders eingehend werden die verschie-

denen bisherigen „Test"- (Stichproben-) Methoden kritisch untersucht, und weil sie als nicht ausreichend für die Zwecke der Begabungsforschung erscheinen, unternimmt M. eine allseitige psychologische Analyse der Begabung, um so einen festen Boden und bestimmte Programmpunkte für alle hier noch nötigen Arbeiten zu gewinnen. In der 4. (12.) Vorlesung werden die Hauptresultate der Begabungsforschung zusammengefaßt, die letzte (13.) versucht dann möglichst präzise Antworten zu geben auf die Fragen: Worin besteht das Wesen der Begabung, rein psychologisch betrachtet? In welchem Sinn gibt es Begabungsgrade? Was ist „Intelligenz"? Wie sind die wichtigsten pädagogisch-praktischen Aufgaben der Begabungslehre anzufassen? — Beigegeben ist eine übersichtliche Zusammenstellung der Binet-Simonschen Tests samt ihren wichtigeren Umänderungen sowie eine von *M.* selbst aufgestellte Testreihe, endlich ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (S. 782—800).

Mit solcher Vollständigkeit, wie es hier geschieht, ist das Begabungs-Problem noch nicht behandelt worden. Der Arbeit *M.s* wird niemand das Lob vorenthalten können, daß sie eine erstaunliche Leistung ist. Freilich aber wird auch wieder die Frage aufgeworfen werden: ob es sich lohnt, so viele Mühe aufzuwenden, um schließlich — wie es selbst *M.* sehr oft tut — eingestehen zu müssen, daß es bis jetzt doch nur wenige ganz gesicherte Resultate gibt. Die richtige Antwort auf dieses Bedenken dürfte sein: Wenn es auf vielen Wissensgebieten als selbstverständlich gilt, daß keine Mühe gescheut werden darf, selbst wenn die Ergebnisse gering sind, so ist sicherlich die Kindespsychologie und insbesondere auch die Begabungsfrage von diesem Gesetz nicht auszunehmen, da jeder solide Fortschritt hierin mehr Nutzen schaffen kann als mancher andere auf das Materielle und Leibliche gerichtete Forschungszweig. Das beweisen allein z. B. die ausgezeichneten Erfolge der Bemühungen, die nicht normal veranlagten Kinder mit möglichster Sicherheit von den normalen zu unterscheiden, und eben hiezu haben die seit etwa 20 Jahren begonnenen „Intelligenz"-Studien viel beigetragen.

Ein nicht geringes Bedenken drängt sich aber von einem anderen Gesichtspunkt auf, und mehrere der führenden modernen experimentierenden Psychologen und Pädagogen selbst haben schon mehrmal nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht: Wenn so schwierige Fragen, wie es die meisten Gebiete der Psychologie sind und insbesondere auch die wissenschaftliche Begabungs-Frage so dargestellt würden, als könne und müsse jedermann oder doch wenigstens jeder Erzieher und Lehrer darin mitarbeiten und gar „forschen", so müßte ja daraus bald eine heillose Konfusion ent-

stehen. Natürlich fordert *M.s* Buch nirgends zu einem solchen „Forschungs“-Betrieb auf; aber es drängt sich die Befürchtung auf, daß es gegen den Willen des Verf.s dazu Anlaß geben könnte; eine entschiedene Warnung vor dilettantischem „Experimentieren“ wäre an manchen Stellen des Buches nicht überflüssig gewesen, ähnlich wie sie sich in *William James'* Vorträgen an Lehrer „Psychologie und Erziehung“ findet: „... man hat hierzulande für die Psychologie eine zu große Reklame gemacht. Auf diese Weise ist ‚die neue Psychologie‘ ein Schlagwort geworden, das verhängnisvolle Vorstellungen erweckt hat ... Mystifikationen [!] scheinen überhaupt ein gewisses Verhängnis zu sein, das über den Lehrern unserer Tage schwebt. Die Angelegenheiten ihres Berufes, die an sich klar und eindeutig genug sind, sind derartig aufgebauscht worden, daß ihre scharfen Umrisse oft in Gefahr kommen, sich in allerlei Ungewißheiten zu verlieren“.

Mit dem abschließenden Urteil über *M.s* Vorlesungen zur Einführung in die Experim. Pädagogik muß bis zur Vollendung des Werkes zugewartet werden. Soviel ist aber auch schon jetzt klar, daß die vorliegenden 2 Bände für den ernsten — nicht liebhabermäßigen — Betrieb dieses Wissenszweiges ein unentbehrlicher Behelf sind.

Die schwächste Seite in der Durcharbeitung des 2. Bandes ist die Einzel-Disposition; die zahllosen Vor- und Rück-Verweise, wobei mehrmal eine schon begonnene Einteilung abgebrochen oder durch eine neue abgelöst wird, und besonders auch die fortwährende Vermengung des Methodologischen mit dem Sachlichen erschweren das Studium nicht wenig: zum Glück hilft mitunter das ausführliche Inhaltsverzeichnis den richtigen Gedankengang wieder auffinden. — Auch scheint es, daß bei der Behandlung der vielen Test-Methoden manche Autoren viel zu glimpflich davongekommen sind; die Bedeutung des Begabungs-Problems verlangt eine rücksichtslose Zurückweisung alles vorschnellen, auf unzulängliche Erprobung gestützten Folgerns.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Henri Bergson, **Das Lachen.** Übersetzt von *Julius Frankenberger* und *Walter Fränzel.* 1. bis 3. Tausend. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1914. Gr. 8. S. 134. Brosch. M 3. geb. M 4.

Diese Schrift enthält drei Aufsätze über das durch Komik hervorgerufene Lachen: 1. Vom Komischen im Allgemeinen,

komische Formen und komische Bewegungen. 2. Situations- und Wortkomik. 3. Charakterkomik. Dieselben erschienen zuerst in der Revue de Paris und dann gesammelt 1900. Das steigende Interesse, das die Werke des französischen Philosophen in Deutschland finden, hat wohl die Verlagshandlung Diederichs, die auch die Übersetzungen der Hauptwerke *Bergsons*, Materie und Gedächtnis, Zeit und Freiheit, Einführung in die Metaphysik, Schöpferische Entwicklung, geboten hat, bestimmt, auch dieses Schriftchen in Übersetzung erscheinen zu lassen.

Bergson findet das Komische in einer Mechanisierung des Lebens. Alles, Stellung, Gebärden, Handlungen an Lebenden, das uns an einen bloßen Mechanismus erinnert, wirkt komisch. Freilich muß hiebei jedes Mitgefühl und jeder Ärger ausgeschlossen sein und der Vorgang nur mit dem Intellekt betrachtet werden. So stellt sich dann das Lachen über das Komische dar als ein soziales Phänomen, die Notwehr des Lebens gegen das Tote und Erstarrende, die Strafe der Gesellschaft für die Taktlosigkeit des Ungeselligen. Geistreich wie immer zeigt der französische Philosoph an vielen komischen Fällen des gewöhnlichen Lebens und bekannten Personen des Lustspiels, wie es wirklich das Mechanische als Kruste über dem Lebendigen ist, was uns lachen macht. Nichtsdestoweniger scheint eine Reihe von Fällen zu bleiben, für welche diese Erklärung erkünstelt erscheint, und die allgemeinere, welche im Komischen den intellektuellen Kontrast und die getäuschte Erwartung betont, mehr befriedigt. Die Ausführungen *Bergsons* gelten wohl für das satirische Lachen, nicht aber für das Lachen über humoristisch Komisches.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Italia sacra. Wir möchten die Leser der Zeitschrift auf ein bedeutsames geschichtliches Werk, das in Italien erscheint, aufmerksam machen: Der Titel ist Gli antichi Vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Der Verfasser ist *Fedele Savio S. J.*, Prof. der Kirchengeschichte an der gregorianischen Universität zu Rom, bereits bekannt durch seine gründlichen Abhandlungen zur Ehrenrettung des Papstes Liberius. Die eine dieser: La questione del Papa Liberio, Roma 1907, wurde bereits in dieser Zeitschrift 1908 XXXII, 413—16 mit aller Anerkennung besprochen. Ihr folgten Nuovi studi sulla questione del Papa Liberio, Roma 1909, worin er auf die gegen so eben erwähnte Schrift erhobenen Einwürfe antwortet. Da *Savio* sich besonders auf eine von *de Rossi* 1881 entdeckte Grabinschrift zu

Gunsten Liberius' stützt, diese aber von einigen Gelehrten auf einen anderen Papst gedeutet wird, bemüht er sich in einer dritten Schrift Punti controversi nella questione del Papa Liberio, Roma 1911 seine Anwendung auf Liberius zu rechtfertigen wie auch noch andere Fragen zu beleuchten, um die Orthodoxie dieses so verleumdeten Papstes in das rechte Licht zu stellen.

Nun hat sich *Savio* an eine viel größere Arbeit gemacht, die das ganze kirchliche Italien umfassen soll: Gli Antichi Vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Davon ist bereits im J. 1899 in Turin erschienen Gli Antichi Vescovi d'Italia descritti per regioni, il Piemonte. Nach 14jähriger unverdrossener Arbeit liegt unter der gleichen Aufschrift jetzt vor: La Lombardia Parte I Milano, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1913, S. XX u. 974 und einer Carta topografica della diocesi di Milano nel Secolo XIII. In annalistischer Reihenfolge werden nun (S. 49—659) die Handlungen von 96 Erzbischöfen bis Franciscus da Parma († 1308) aufgeführt. Auf den hl. Ambrosius entfallen S. 127—144. Den Schluß dieses Bandes bilden 10 längere Abhandlungen, die sich auf die Geschichte der mailändischen Kirche beziehen, wie z. B. La legenda dei Ss. Gervasio e Protasio (S. 788—811), le memorie dei Ss. Nazario e Celso (S. 811—820); le basiliche di Milano al tempo di S. Ambrogio (S. 856—890) etc. Unter der Presse ist der 2. Teil: La Lombardia. Tutte le diocesi, eccetto Milano. Bald darauf soll folgen L'Emilia, und in Vorbereitung ist La Toscana. La Liguria. In seiner Bescheidenheit bezeichnet der Verfasser die gewaltige Arbeit, Vorbereitung und Beitrag zu einer Italia sacra, die er für die Zukunft erhofft. Wir glauben aber, daß das Geleistete ein vielversprechender Anfang eines solchen Monumentalwerkes ist. Gewiß wird das gelehrte Italien und auch das Ausland dem Verfasser für diesen vielverheißenden Anfang dankbar sein. Das reichhaltige enggedruckte Register (S. IX—XX) der verwendeten Codices und Quellenwerke verspricht eine gründliche, eingehende Behandlung. Wir wünschen dem Verfasser Zeit, Kräfte, glücklichen Fortgang um seinen Lieblingsplan einer Italia sacra zu verwirklichen.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Alfred Leonhard Feder S. J., **Studien zu Hilarius von Poitiers.** III. Überlieferungsgeschichte und Echtheitskritik des sogenannten Liber II ad Constantium, des tractatus mysteriorum, der Epistula ad Abram filiam, der Hymnen. Kleinere Fragmente und Spuria. (Nebst einem Anhang: Varia über die Fassung der Bibelstellen).

[Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien. Phil. hist. Kl. 169. Bd. 5. Abhandlung. Vorgelegt in der Sitzung in Wien am 10. Mai 1911. [142 S.] Wien 1912].

Manche Bibelzitate des hl. Hilarius zeigen einen engeren Anschluß an den griechischen Text, als die uns bekannten lateinischen Versionen; im allgemeinen folgt H. aber einer Übersetzung, die mit den Zitaten anderer Autoren übereinstimmen (z. B. für die Bücher Moses = *Ambrosius, Augustinus, Ps. August.* [Lib. Quaest.] Cod. Lugd.) — Das unter dem irreführenden Titel Liber II ad Constantium kursierende Schriftstück ist eine gegen Ende 359 eingereichte Bittschrift um eine Audienz. — Der tractatus mysteriorum (= liber officiorum des *Berno von Reichenau*) ist in den letzten Lebensjahren von Hilarius verfaßt. Von den dem H. zugesprochenen Hymnen sind die Fragmente im codex Aretinus echt. — Es sei noch an dieser Stelle auf die überaus gehaltvolle Studie desselben Verfassers: Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers. Stimmen aus Maria Laach 1911, II, S. 30—45 hingewiesen. — Die Fragmenta historica werden im CSEL in Wien demnächst erscheinen. Die Drucklegung hat bereits begonnen.

Ludwig Fischer, **Die kirchlichen Quatember.** Ihre Entstehung, Entwickelung und Bedeutung. XII 278 S. M. 6.20. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 3. München, Lentner 1914).

Den reichen Inhalt dieser fleißigen Erstlings-Arbeit kann man kurz folgendermaßen skizzieren: I. Die Quatember in Rom. II. Ihre weitere Verbreitung. III. Ihre juridische, kulturhistorische, bürgerlich-soziale und mythologische Bedeutung im Mittelalter. Die vom Verfasser angegebene Inhaltsübersicht läßt die Haupt-Einteilung und die Ergebnisse der Untersuchung nicht immer klar erkennen. Der Stoff ist sehr ausgedehnt; doch zeigt sich der Verfasser in Beherrschung desselben gewandt. Die Behandlung der Stelle im Liber Pontificalis [I. 141 (Kallistus) hic constituit jejunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei, secundum prophetiam] in bezug auf ihre Echtheit und Deutung ist sachgemäß und bildet die Unterlage für die Entstehung der Quatember in Rom. Liturgisch sind die Quatembertage wie die höchsten Feste Weihnachten, Ostern, Pfingsten durch die sogenannte Vormesse mit alttestamentlichen Lectionen ausgezeichnet. Papst Pelagius I.

erteilte an den Quatembertagen die hl. Weihen, 722 erwähnt Gregor II. diese Ordinationspraxis, 743 behandelt unter Papst Zacharias eine römische Synode die gleichen Weihetermine, Beda und Bonifatius setzen sie als zurecht bestehend voraus. Für die Ausdehnung der Quatembertage von Rom in andere Kirchen ist das vollständige Fehlen im Orient charakteristisch.

S. 24 scheint der Verf. eine „Untersuchung über die Entstehung des Samstag-Fastens in der abendländischen Kirche" in Aussicht zu stellen. Zu der S. 18 ausgesprochenen Auffassung von Hippolyt und Tertullian als gemeinsame Gegner des Papstes Kallist, und betreff der oberflächlichen Anmerkung 5 vergleiche in diesem Heft S. 443—445. Die sogen. heidnischen Parallelen zu „Taufe, Beicht, Abendmahl und Feste" etc. hätten noch sachlicher und fester abgelehnt werden dürfen. — Trotz des S. X gegebenen Verzeichnisses der Kürzungen sind besonders zu Beginn der Lesung manche Verstümmelungen wie S. 4 Pffasten [= Pfingst-Fasten] störend. — Der Verf. zeigt allenthalben neben großer Belesenheit ein gutes Urteil; er hat das verwickelte Problem auch methodisch sicher behandelt.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Der **„Historisch-pädag. Literatur-Bericht über das Jahr 1911"**, hsg. von der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte (Berlin, Weidmann, 1913. IX + 408 S. gr. 8. M 3.—) hat durch die Aufnahme neuer Abschnitte (Caritative Erziehung. Höhere Mädchenschule, Bibliographie) und durch Vervollständigung früherer Unterabteilungen (Comenius, Studentenleben) wieder einen tüchtigen Schritt zum Ideal der Vollkommenheit vorwärts getan. Für den Aufwand von Mühe, der in den 40 Abschnitten des Buches steckt, kann der Schriftleitung und den einzelnen Mitarbeitern nicht genug gedankt werden. Möge das Unternehmen eine solche Unterstützung finden, daß auch der einzige noch fühlbare Nachteil, nämlich das verspätete Erscheinen des Berichtes, möglichst behoben werde.

Innsbruck. F. Krus S. J.



Analekten

Der erste Johannesbrief. Von meinem Ordensbruder Prof. Dr. Erasmus Nagl auf die Schönheit dieses Apostelschreibens aufmerksam gemacht, richtete ich die hebräische Übersetzung desselben von Franz Delitzsch metrisch und strophisch zurecht und fand 1. daß diese dem Rhythmus und der Strophik umso besser entspricht, je wörtlicher sie ist, weshalb ich mehrere Stellen korrigieren mußte; 2. daß die strophische Gliederung ganz genau der von Fillion gegebenen Disposition entspricht. Die wichtigsten Kunstformen sind durch den gesperrten Druck in der Übersetzung hervorgehoben. Zu bemerken ist nur, daß die Responsion häufig symmetrisch ist, sowohl innerhalb ein und derselben Strophe (z. B. 2,27a u. f: Salbung) als auch in Strophenpaaren (z. B. 5,16 e und 17 b), daß der Hauptgedanke häufig in der Mitte liegt (z. B. 5,15 b und 20 a). Das Vorwort 1,1—4, das gleich der Tendenz (vgl. 4,1 ff) den Brief als Begleitschreiben des Johannesevangeliums erkennen läßt, ist ein Abschnitt für sich.

Vorwort

1,1 Wás da geschéhen von Ánfang,
Wás wir gehört und sélber geséhen,
Wás wir geschaút und mit Hánden betástet,
Beríchten wír vom Wórte des Lébens.

2 Ja, das Lében erschíen und wir sáhn's,
Und wír bezeúgen und kǘnden
Eúch das éwige Lében,
Das beim Váter gewésen und úns erschíen.

3 Was geséhn und gehört wir, künden auch eúch wir,
Daß auch íhr Gemeínschaft hábet mit úns.
Únsre Gemeínschaft bestéht mit dem Váter
Und mit seínem Sóhne, Jésus Chrístus.

4 Und áll das schreíben wir eúch,
Auf dáß eure Freúde vóllkommen seí.

Erster Teil: *Gott ist das Licht.*

§ 1. Wir müssen daher im Lichte wandeln.

5 Und díes ist die fróhe Bótschaft,
Die von íhm wir vernómmen und eúch nun beríchten;
Gótt ist laúteres Lícht,
Keínerlei Fínsternis gíbt es in íhm.
6 Beháupten wir únsre Gemeínschaft mit íhm
Und wándeln wir dénnoch im Fínstern,
So sínd wir élende Lügner,
Und betätigen nícht die Wáhrheit,

7 Wándeln wir áber im Lícht,
Gleichwie ér auch im Líchte íst,
Dann háben Gemeínschaft wír mit einánder
Und das Blút seines Sóhnes Jésu Chrísti
Reíniget úns von jéglicher Sünde.
8 Behaúpten wír: Wir sind freí von Sünde,
So betrügen wir núr uns sélbst,
Und die Wáhrheit ist nícht in úns.

9 Bekénnen wir áber únsere Sünden,
So íst er treú und gerécht,
So dáß er únsere Sünden vergíbt
Und uns reínigt von jéglichem Únrecht.
10 Wenn wir ságen: Wir háben ja nícht gesündigt,
Heißen wir Lügner ihn, in úns ist sein Wórt nicht.

§ 2. Wir müssen daher mit Jesus den Weg der Gebote Gottes wandeln.

2,1 Meíne Kínder! Ich schreíbe eúch
Áll diese Dínge, auf dáß ihr nicht sündigt.
Sündiget dénnoch eíner,
So háben beim Váter wír einen Ánwalt,
Jésum Chrístum, den gánz Geréchten.
2 Ér ist die Sühne für únsere Sünden,
Und nícht nur für únsere Sünden,
Sondern aúch für die Sünden der gánzen Wélt.

3 Und dáran mérken wir, daß wír ihn kénnen,
Wenn seíne Gebóte wir hálten.
4 Wér da behaúptet: Ich kénne íhn,
Und seíne Gebóte nicht hált,
Dér ist ein Lúgner: in íhm ist nicht Wáhrheit.
5 Aber wér sein Wórt auch hált,
In dém ist volléndet die Góttesliebe.
Nur dáran mérkt man, daß in íhm man íst.

6 Wér da behaúptet, in íhm zu bleíben,
Dér muß wándeln, wie ér gewándelt.

§ 3. Wir müssen daher das erste und höchste Gebot der Liebe erfüllen

7 Meíne Líeben! Nicht ein neúes Gebót
Schreíbe ích nun eúch,
Sóndern das álte Gebót,
Dás ihr von Ánfang an háttet.
Das álte Gebót ist das Wórt, so gehört ihr.

8 Und dóch ist es wíeder ein neúes Gebót
Dás ich eúch nun schreíbe,
Das wahrháftig in íhm und in eúch ist;
Denn die Fínsternis íst schon gewíchen
Und das wáhre Lícht bereíts erschíenen.

9 Wer da ságt: Ich bín im Líchte,
Und häßt seinen Brúder, der íst noch im Fínstern.
10 Wer da líebt seinen Brúder, der bleíbet im Lícht,
Und Ánstoß ist keíner an íhm.

11 Wer da häßt seinen Brúder, dér ist im Fínstern
Und wándelt im Fínstern, óhne zu mérken,
Wohín denn ér da wándelt;
Denn die Fínsternis hát ihn gebléndet.

§ 4. Wir müssen daher die lieblose Welt fliehen

12 Ich schreíbe eúch, meine Kínder,
Weil eúch vergében sínd eure Súnden
Um seínes Námens wíllen.
13 Ich schreíbe eúch, o Väter,
Weil ihr dén erkánnt, der von Ánfang íst.
Ich schreíbe eúch, ihr Júngen,
Weíl ihr den Bösen bezwúngen hábt.

13e Ich hábe euch Kíndern geschríeben,
Weíl ihr erkánnt habt den Váter.
14 Ich hábe euch Vätern geschríeben,
Weil ihr dén erkánnt, der von Ánfang íst.
Ich hábe euch Júngen geschríeben,
Weil ihr stárk seid und Góttes Wórt in euch wóhnt
Und íhr bezwúngen hábet den Bősen.

15 Líebet já nicht die Wélt,
Aúch nicht, wás in der Wélt ist.
Líebet jémand die Welt,
Dann ist nícht in íhm die Líebe zum Váter.
16 Denn wás in der Wélt ist, ist Fleíscheslust
Und Aúgenlúst und Hóffart des Lébens:
Nícht vom Váter ist díes, von der Wélt.

17 Doch die Wélt vergéht mitsámt ihrer Lúst;
Nur wer Góttes Wíllen tút, bleibt éwig.

§ 5. Wir dürfen uns daher auch nicht von Christi Widersachern beirren lassen im Glauben an den Gottessohn.

18 Kínder, die létzte Stúnde ist dá,
Und wíe ihr gehőrt, daß ein Ántichrist kómmt,
So gíbt es jetzt víele Ántichríste;
Dáran erkénnt man die létzte Stúnde.
19 Von úns gingen aús sie, doch nicht wáren sie únser.
Denn wåren sie únser, sie wåren geblieben.
Sie sind aúsgegángen von úns, daß man wísse,
Daß sie álle nicht únser sind.
20 Íhr aber hábt die Sálbung
Vonseíten des Heíl'gen und wísset álles.

21 Ich hábe euch nícht geschríeben,
Als kénntet die Wáhrheit ihr nícht,
Sóndern weíl ihr sie ében kénnt
Und wísset, daß keínerlei Lűge
Aúsgehen kánn von der Wáhrheit.
22 Wér ist doch ánders der Lűgner,
Als wér da Jésum leúgnet und ságt:
„Únser ist nícht der Chríst".
Dér ist der Antichríst,
Wer da leúgnet den Váter und seínen Sóhn.

23 Wer ímmer da leúgnet den Sóhn,
In dém ist auch nícht der Váter;
Wer den Sóhn bekénnt, der hát auch den Váter.

24 In eúch soll bleíben das Wórt,
Dás ihr von Ánfang gehö́rt.
Wénn in euch bleíbet das Wórt.
Dás ihr von Ánfang gehö́rt,
Dann bleíbet auch íhr im Sóhn und im Váter
25 Und dás ist's, wás er verheíßen uns hát,
Nä́mlich: das éwige Lében.

26 Díeses schríeb ich an eúch,
Wegen jéner, díe euch verfǘhren wóllen.
27 In eúch aber bleíbt die Sálbung,
Díe ihr von íhm empfángen;
Drum hábet íhr es nicht nö́tig,
Dáß euch jémand beléhre.
Sóndern, wíe es euch léhrt
Die sélbige Sálbung in állem,
— Und díe ist doch Wáhrheit, nicht Lǘge! —
Ja, wíe sie euch léhrt, so bleibet in íhm.

28 Und nún, Kinder, bleíbet in íhm,
Dáß wir getróst sind bei seíner Erscheínung
Und vor íhm nicht errö́ten, wenn wíeder er kómmt.

Zweiter Teil: *Gott ist die Liebe.*

§ 1. Ein Kind Gottes ist, wer Gottes Willen tut und den Nächsten liebt.

29 Wenn ihr wísset, daß ér geécht ist,
So wíßt, daß wer récht tut, aus íhm ist gebóren.
3,1 Séhet, welch gróße Líebe
Úns der Váter erwíesen,
Daß Kínder Góttes wir heíßen.
Dárum kénnt uns die Wélt nicht,
Weíl sie auch íhn nicht kénnt.
2 Gelíebte, jétzt sind wir Kínder Góttes;
Was seín wir wérden, ist nóch nicht enthǘllt.
Doch wíssen wir: Wánn es enthǘllt ist,
Wérden wir gleích ihm seín;
Denn wir wérden ihn séhn, wie er íst.
3 Und jéder, der álso hóffet auf íhn,
Der reínigt sich sélbst, wie ér auch reín ist.

4 Jéder, der sǘndigt, verleúgnet die Léhre;
Ja, die Sǘnd' ist Verrát an der Léhre.

5 Ihr wíßt doch, daß ér erschíen,
Unsre Sünden zu tílgen, obgleích er sündlos.
6 Wér in ihm bleíbt, der sündiget nícht.
Wer da sündigt, hat nícht ihn geséhen,
Noch hát er ihn aúch erkánnt.
7 Kínder, läßt euch von níemand verführen!
Wer récht tut, dér ist gerécht,
Wíe auch er sélbst gerécht ist.
8 Wer sündigt, dér ist vom Sátan;
Denn vom Ánfang her sündigt der Sátan.
Dázu erschíen der Góttessóhn,
Zu vereíteln die Wérke des Sátans.

9 Wer gebóren aus Gótt, der sündiget nícht,
Denn sein Sáme bleíbet in íhm;
Nícht kann er sünd'gen, weil aus Gótt er gebóren.
10 So erkénnt man die Kínder Sátans und Góttes:
Jéder, der nícht Geréchtigkeit übt,
Dér ist nícht aus Gótt,
Wie jéder, dér seinen Brúder nicht líebt.
11 Denn álso laútet die Bótschaft,
Díe ihr von Ánfang gehört:
Dáß wir einánder líeben.
12 Nícht wie Kaín, der vom Bősen stámmte
Und den Brúder erschlúg, und warúm erschlúg?
Weil seíne Wérke böse wáren,
Aber díe seines Brúders gerécht.

§ 2 Wer den Nächsten haßt, ist ein Mörder

13 Wúndert euch nícht, meine Brüder,
Dáß euch die Wélt nur háßt.
14 Wir sélbst wíssen ja wóhl,
Daß wir übergegángen vom Tóde zum Lében,
Weíl wir die Brüder líeben.
Wer nícht liebt, der bleíbet im Tóde.

15 Wer den Brúder háßt, ist ein Mörder;
Íhr aber wíßt, daß kein Mörder
Das éwige Lében bleíbend in sích hat.
16 Dáran erkénnen wír ja die Líebe,
Daß ér sein Lében für úns dahíngab.
So sínd denn auch wír verpflíchtet zu gében
Únser Lében für únsere Brüder.

17 Wér da bésitzt die Güter der Wélt,
Wáhrend er síeht, wie sein Brúder dárbt,
Und díesem sein Hérz verschlíeßt,
Wie bleíbet in íhm die Gótteslíebe?
18 Kinder, líeben wir nícht mit Wórt und Zúnge,
Sóndern durch Tát und in Wáhrheit!

§ 3. Der Geist der Liebe verleiht Zuversicht.

19. Dáran erkénnt man, daß wír aus der Wáhrheit,
Und stíllen wír unser Hérz vor íhm:
20 Daß, wénn unser Hérz uns ánklagt,
Gótt doch größer als únser Hérz ist,
Und dáß er auch álles weíß.
21 Gelíebte, wenn nícht uns ánklagt das Hérz,
Dann háben wir Zúversícht zu Gótt.

22 Und um was ímmer wir bítten, empfángen wír,
Weil seíne Gebóte wir hálten
Und tún, was íhm wohlgefállt.

23 Und dás ist seín Gebót, zu glaúben
An den Námen des Sóhnes Jésu Chrísti
Und einánder zu líeben, wie ér uns gebóten.
24 Und wer seíne Gebóte hált,
Der bleíbet in íhm, wie auch ér in jénem
Und dáran erkénnt man, daß er bleíbet in úns:
Im Geíste, den ér uns gegében.

§ 4. Nicht jedem Geiste darf man trauen, sondern nur dem Geiste der Wahrheit.

4,1 Meine Líeben! Vertraúet nicht jédem Geíst;
Prüfet vielméhr die Geíster,
Ób sie aus Gótt wohl sínd.
Denn víele Lügenprophéten
Sínd in die Wélt gekómmen.
2 Dáran erkénnet ihr Góttes Geist:
Jéder Geíst, der Jésum bekénnt
Als den Chrístus, im Fleísche gekómmen,
Ein sólcher stámmet von Gótt.

3 Kein Geíst, der Jésum nícht bekénnt,
Kein sólcher stámmet von Gótt;
Dás ist der Geíst des Ántichrísts,
Von dém ihr gehört, daß er kómmt,
Und dér bereíts in der Wélt ist.

4 Íhr, Kinder, seíd aus Gótt
Und íhr habt jéne besíegt;
Denn größer ist dér, so in eúch ist,
Als jéner, dér in der Wélt ist.

5 Jéne sínd von der Wélt,
Drum réden sie aúch, was der Wélt ist,
Und die Wélt, die höret auf síe.
6 Wír nun sínd aus Gótt.
Dér, welcher Gótt erkénnt,
Der höret gewíß auch auf úns.
Wér aber nícht aus Gótt ist,
Der hört nicht auf úns, dran erkénnt man
Den Geíst der Wáhrheit und den Geíst der Verführung.

§ 5. Die Nächstenliebe ist das Kennzeichen der Kinder Gottes.

7 Gelíebte, líeben wir dóch einánder,
Denn die Liebe stámmet aus Gótt,
Und jéder, der líebt, ist aus Gótt gebóren,
Und ein sólcher erkénnet auch Gótt;
8 Wér aber nícht liebt den Brúder,
Dér erkénnet auch Gótt nicht;
Denn Gótt ist die Líebe sélbst.
9 Dárin zeígt sich in úns Gottes Líebe.
Dáß nämlich Gótt einst sándte
Seinen eíngebórenen Sóhn in die Wélt,
Auf dáß wir lében durch íhn.
10 Díes ist die Líebe: nicht daß wír Gott líebten,
Sondern daß ér uns gelíebt und gesándt seinen Sóhn
Als Sühne für únsere Sünden.

11 Gelíebte, wenn Gótt uns só hat gelíebt,
Dann sínd auch wír verpflíchtet,
Zu líeben eíner den ándern.
12 Gótt hat níemand jé geséhen;
Doch wénn wir einánder líeben,
Dann bleíbet Gótt in úns,
Dánn ist in úns seine Líebe vollkómmen.
13 Dáran erkénnen wír,
Daß in íhm wir bleíben und ér in úns,
Daß ér von seínem Geíst uns gegében.
14 Und wir háben geséhn und bezeúgt, daß der Váter
Den Sóhn gesándt hat als Heíland der Wélt.

15 Wer bekénnt, daß Jésus Góttes Sóhn ist,
In dém bleibt Gótt und ér in Gótt.

16 Und wir háben erkánnt und geglaúbt die Líebe,
Mit dér uns Gótt hat gelíebt.
Gótt ist ja sélbst die Líebe,
Und wer bleíbt in der Líebe, der bleíbet in Gótt
Und Gótt auch bleíbet in íhm.

§ 6. Die vollendete Gottesliebe, die ihren Prüfstein in der Nächstenliebe hat, verleiht Zuversicht für den Tag des Gerichts.

17 Dárin vóllendet die Líebe in úns sich,
Daß wir Zúversicht háben auf den Tág des Geríchts;
Denn íhm sind wir gleích — noch in díeser Wélt.
18 Bei der Líebe gibts keíne Fúrcht,
Denn volléndete Líebe vertreíbet die Fúrcht,
Denn die Fúrcht hat Stráfe zum Grúnd,
Und wer fǘrchtet, ist nícht volléndet in Líebe.
19 Wír nun líeben íhn,
Weil ér uns zuérst gelíebt.

20 Wenn jémand ságt: Ich líebe Gótt
Und hásset dabeí seinen Brúder,
Dann íst er ein élender Lǘgner.
Denn wér nicht líebt seinen Brúder,
Wélchen er leíbhaftig síeht,
Wie vermág der Gótt zu líeben,
Wélchen er gár nicht síeht?
21 Ja, díeses Gebót haben wír von íhm,
Daß, wer Gótt liebt, auch líebe den Brúder.

§ 9. Die Quelle der Liebe ist der Glaube an den vom himmlischen Vater bezeugten Gottmenschen.

5,1 Jéder, der glaúbt, daß Jésus der Chríst ist,
Dér ist aus Gótt gebóren,
Und jéder, dér den Erzeúger líebt,
Der líebt auch dén, so aus íhm gebóren.
2 Dáran erkénnt man, daß man líebt Gottes Kínder,
Wenn Gótt man líebt und hǻlt sein Gebót.
3 Denn dárin bestéht die Líebe zu Gótt,
Daß seíne Gebóte wir hálten
Und seíne Gebóte, die sínd nicht schwér;

4 Denn jéder, dér gebóren aus Gótt ist,
Dér besíeget die Wélt.
Und únser Glaúbe, dás ist der Síeg,
Dér da die Wélt besíegt.
5 Wér ist's, dér da die Wélt besíegt,
Wenn nicht, wer glaúbt, daß Jésus der Góttessohn íst.
6 Ér ist's, dér da gekómmen mit Wásser
Únd auch mit Blút: Jésus Chrístus;
Nicht mit Blút alleín, mit Wásser und Blút.
Und der Geíst ist's, dér es bezeúgt,
Denn der Geíst ist die Wáhrheit sélbst.
7 Dreí sind álso der Zeúgen:
8 Der Geíst, das Wásser, das Blút;
Und álle dreí sind eínig.
9 Wénn wir das Zeúgnis von Ménschen annéhmen,
So íst doch Góttes Zeúgnis
Bedeútend größer als jénes.
Denn Góttes Zeúgnis ist díes,
Womít er bezeúgt hat seínen Sóhn.

10 Wér da glaúbet an Góttes Sóhn,
Der hát das Zeúgnis in sích.
Wér aber Gótt nicht glaúbt,
Der máchet zum Lűgner íhn,
Weíl er nicht glaúbt an das Zeúgnis,
Womit Gótt seinen Sóhn bezeúgt hat.
11 Und díes ist das Zeúgnis: daß éwiges Lében
Gótt gegében uns hát.
In seínem Sóhne íst dieses Lében.
12 Wer den Sóhn hat, der hát auch das Lében;
Und wér den Góttessohn nícht hat,
Der hát auch das Lében nícht.

§ 8. Die Gott lieben, erlangen von ihm alles und sind des ewigen Lebens sicher.

13 Díes hab' ich eúch geschríeben,
Auf dáß ihr wíßt, daß das éwige Lében
Ihr hábet, íhr, die ihr glaúbet
An den Námen des Sóhnes Góttes.
15 Und dás ist únsere Zúversícht,
Daß, wénn wir bítten nach seínem Wíllen,
Ér gewíß auf uns hőrt.
14 Und genaú so, wíe wir wíssen,

Daß ér uns erhört, um was immer wir bítten,
So wíssen wir aúch, daß wír erhálten,
Was ímmer von íhm wir erbítten,
16 Bemérkt nun jémand, daß sündigt sein Brúder,
Und íst's keine tödliche Sünde,
So béte er für ihn und verhélf' ihm zum Lében,
Woférn es sich nícht um Tódssünder hándelt.
Es gíbt auch 'ne tödliche Sünde:
Von dér sag' ich nícht, daß man béten sóll.

17 Jégliches Únrecht ist Sünde,
Doch gíbt's eine Sünde, die nícht den Tód wirkt.
18 Wir wíssen, daß nícht kann sünd'gen,
Wer ímmer aus Gótt gebóren;
Denn wér da aus Gótt gebóren,
Der hütet sich wóhl, nicht berührt ihn die Bósheit.
19 Wir wíssen, daß wír aus Gótt sind,
Die Wélt aber gánz in der Bósheit líegt.
20 Doch wíssen wir aúch, daß Góttes Sohn kám
Und úns das Verständnis gáb,
Daß den wáhren Gótt wir erkénnen.
Und wir sínd in dem wáhren Gótt,
In seínem Sóhne Jésus Chrístus.
Ja, ér ist der wáhre Gótt,
Ér auch das éwige Lében.
21 Kínder, hütet eúch
Vor dem Götzendíenste. Ámen.

Wien. Prof. Nivard Schlögl.

„Innozenz III scheute selbst vor offenbaren Lügen nicht zurück". Aus dem Jahre 1202 liegt ein undatiertes Schreiben vor, in welchem Innozenz III dem Gegenkönig Otto von Braunschweig erklärt hat, daß er auf Grund eines Briefes des französischen Königs Philipp II Augustus die Hoffnung hege, dieser werde sich von dem Staufer Philipp lossagen und mit Otto Frieden schließen (Reg. imp. n. 65).

Ist der Brief, von dem Innozenz III hier spricht, noch vorhanden?

Der im *Registrum super negotio Romani imperii* zunächst stehende Brief des französischen Königs findet sich unter n. 63. Dieses gleichfalls undatierte Schreiben ist ein energischer Widerspruch gegen die Bemühungen des Papstes für Otto; sollte sich

Innozenz III ferner des Welfen annehmen, so werde Philipp von Frankreich sich dagegen zu wehren wissen.

Das kann — so urteilt eine unbefangene Kritik — der Brief nicht sein, auf den der Papst sich Otto gegenüber berufen hat. Ein solcher Brief ist im *Registrum* überhaupt nicht zu entdecken. Es kann dies nicht wundernehmen. Denn die Sammlung enthält keineswegs alle Aktenstücke, die bezüglich des *negotium Romani imperii* in der päpstlichen Kanzlei einliefen oder dort abgefaßt wurden.

Den Beweis dafür liefert unter anderem die hier in Betracht kommende Korrespondenz selbst. In einem Schreiben an den Kardinallegaten Oktavian, das nach der Vatikanischen Handschrift allgemein datiert wird: 1201 März 1. und im *Reg. imp.* unter n. 48 steht, zeigt sich der Papst hoch erfreut über die Nachrichten, die ihm durch den Legaten übermittelt worden waren. Denn Oktavian hatte der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der französische König sich den Absichten des Papstes fügen und mit Otto Frieden schließen werde. Nur möge Innozenz dem Wunsche des Königs entsprechen und ihn für jeden Fall sicher stellen. Der Legat riet daher dem Papste, in dieser Angelegenheit selbst an den König zu schreiben.

Diesen Rat hat Innozenz befolgt. Er hat an Philipp II geschrieben und eine Abschrift dieses Briefes jenem erwähnten Schreiben an seinen Legaten beigelegt, wie er in eben diesem Schreiben sagt.

Das ist die einzige Kunde, welche der Historiker von dem Briefe hat. Der Brief selbst fehlt im Registrum; er ist unbekannt. Sein Inhalt läßt sich indes mit Sicherheit erschließen: der Papst hat ohne Zweifel seine Befriedigung über die ihm von seinem Legaten geschilderte Stimmung des französischen Königs bezüglich Ottos ausgedrückt und ihn versichert, daß er für den Frieden mit Otto jede Garantie übernehme.

Wie dieses päpstliche Aktenstück, das sicher existiert hat, unbekannt ist, so ist auch die Antwort des französischeu Königs verschollen. Daß er aber geantwortet hat, darf als ausgemacht gelten. Denn sonst wäre die Mitteilung, welche der Papst unter dem 9. Juni 1202 dem König Philipp II von Neuem machte, er dürfe vollkommen ruhig sein, da er, der Papst, falls Otto den Frieden brechen wollte, ihn zu dessen Einhaltung durch kirchliche Zensur zwingen werde (Reg. imp. n. 50) — diese Mitteilung wäre als wesentlich identisch mit dem früheren Schreiben nahezu unerklärlich. Sie ist es nicht, sie ist im Gegenteil selbstverständlich, wenn der französische König sich an den Papst gewendet

hat mit dem Bemerken, daß er allerdings nicht abgeneigt sei, sich mit dem Welfen zu vertragen; nur müßte ihm die sicherste Bürgschaft geboten werden, daß Otto den Frieden nicht breche.

Dieser Gedankengang ist durch die elementarsten Regeln der historischen Methode und Kritik gegeben. Es ist daher ohne Weiteres klar, wie Innozenz III in dem an erster Stelle genannten undatierten Briefe (Reg. imp. n. 65) sagen konnte, daß er auf Grund eines Schreibens Philipps von Frankreich die Hoffnung habe, dieser werde sich für Otto gewinnen lassen. Der französische König ist dann allerdings durch den staufisch gesinnten Markgrafen Bonifaz von Montferrat in seiner Stellungnahme für den Staufer Philipp von Neuem gekräftigt worden und hat dies in dem Schreiben n. 63 des Registrum zum Ausdruck gebracht.

Daß nun jenes päpstliche Schreiben als n. 65 des Registrum imp. nach dem Briefe steht, in welchem Philipp unter dem Einfluß des Markgrafen Bonifaz erklärte, er sei entschieden gegen Otto (n. 63), bietet keine Schwierigkeit. Denn die Anordnung der Aktenstücke im Registrum ist nicht identisch mit der chronologischen Abfolge der Dokumente. Man setze n. 65 vor n. 63 und die Sache ist in Ordnung.

So klar indes alles zu sein scheint und tatsächlich auch ist, haben die Eingangs erwähnten Texte des Reg. imp. n. 63 und 65 in der neueren Geschichtschreibung doch eine sehr abweichende und merkwürdige Behandlung erfahren, beispielsweise durch *Scheffer-Boichorst*, *Winkelmann* und durch *Hauck*.

Am deutlichsten redet, wie immer in diesen Dingen, der Professor der Kirchengeschichte an der Universität Leipzig, *Albert Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, 4. Teil, 3. u. 4. Auflage, Leipzig 1913, 720. Er führt die beiden Texte im Reg. imp. n. 63 und 65 als Beweis dafür an, daß Innozenz III „selbst vor offenbaren Lügen nicht zurückscheute".

Hauck argumentiert etwa so: Die Worte des Papstes an Otto: Spem bonam concepimus [betreffs der Aussöhnung Philipps von Frankreich mit Otto] ex litteris etiam, quas rex ipse nuper nostro apostolatui destinavit, stehen in einem Schreiben, das im Registrum als n. 65 erscheint. Die litterae, von denen in diesem Texte die Rede ist, müssen mithin — nach *Hauck* — unter einer früheren Nummer stehen, und diese frühere Nummer kann keine andere sein, als n. 63. Denn, sagt *Hauck*, „schlägt man den Brief des französischen Königs nach, so findet man die Erklärung: Ista, nämlich die Erhebung Ottos, quae ad detrimentum honoris nostri et regni nostri exhaeredationem manifeste imminere videmus, nullatenus pateremur". Der Satz steht in der Briefsammlung n. 63.

Diese Ideenfolge ist durch zwei Voraussetzungen bedingt. Sie setzt erstens voraus, daß sich im Registrum super negotio Romani imperii die lokale Anordnung der Briefe mit der chronologischen deckt, und zweitens, daß das einschlägige Quellenmaterial der päpstlichen Kanzlei lückenlos in das Registrum übergegangen ist. Beide Voraussetzungen sind unrichtig. Darüber kann heute kein Zweifel bestehen.

Sind aber die beiden Sätze, auf denen Haucks Behauptung beruht, falsch, so folgt daraus, daß sein Schlußsatz nicht bewiesen ist: „Selbst vor offenbaren Lügen scheute Innozenz III nicht zurück".

Die Lügenhaftigkeit fügt sich übrigens dem Bilde, das *Hauck* von Innozenz III entworfen hat, vollkommen harmonisch ein. Denn der Papst, heißt es bei *Hauck* a. a. O. 719 f, „kannte für die Politik nur ein Gebot, das der Zweckmäßigkeit, und was zweckmäßig war, beurteilte er als ein Mann, der die Menschen durchschaute und sehr gering achtete. Er scheute sich nicht, an ihre schlechten Triebe zu appellieren, um sie sich dienstbar zu machen. Daß Unwürdige in kirchlichen Ämtern standen, wußte er, aber er duldete sie, denn ihre Verworfenheit sollte sie knechten. Heuchelei und Betrug waren ihm nicht anstössig, wenn sie im Dienste seiner Sache standen. Dagegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit kannte er bei seinem politischen Handeln nicht: wie er Gegnern Absichten unterschob, die sie nicht hegten, so gab er Versicherungen, von denen er wußte, daß er sie nicht geben konnte: er fingierte Tatsachen, wie er sie eben bedurfte, und scheute schließlich vor offenbaren Lügen nicht zurück. Mit der moralischen Skepsis, die Männern seiner Art eigen zu sein pflegt, beurteilte er dergleichen: der Satz, wer Pech angreift, besudelt sich, dünkte ihm Entschuldigung genug".

Also Innozenz III ein infamer Heuchler und Realpolitiker, ein Schurke, im günstigsten Falle ein gefirnißter Schurke.

Der Verfasser hat diese Charakteristik des großen Papstes mit zahlreichen Quellentexten belegt. Aber nicht ein einziger Text beweist mehr, als die zum Beweis der Lügenhaftigkeit Innozenz III angeführte Kombination der beiden Stellen aus *Reg. imp.* n. 63 und n. 65.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Pustet'sche Brevierausgabe. Von befreundeter Seite aufmerksam gemacht, sei zu unserer Besprechung der verschiedenen Ausgaben des neuen Breviers (s. die letzte Nummer dieser Zeitschrift p. 369) für die hochw Mitbrüder noch ausdrücklich bemerkt, daß die Pustet'sche Ausgabe (als *editio typica*) selbstredend zumal hinsichllich der Anordnung der einzelnen Teile jene Vorzüge ebenfalls aufweist, welche bei den übrigen Ausgaben betont werden.

V. Pércsics S. J.

2. Die antiarianische Kampfesweise des Eustathius im Gegensatz zu der des hl. Athanasius. Eustathius (gestorben gegen 337) hat noch zur Zeit Konstantins im Kampf gegen die arianische Irrlehre sehr scharf und klar zwischen der menschlichen Natur [nach heutiger Ausdrucksweise] und dem Λόγος unterschieden und die menschliche Seele Christi dem arian. Logos, der die Stelle der ψυχή vertritt, gegenübergestellt; beim hl. Athanasius wird diese Schärfe im Ausdruck zum Nachteil seiner Kampfesweise von vielen vermißt. — Der unbekanntere Eustathius hat platonische Denk- und Sprechweise, besitzt attische Diktion und ist als Exeget durch seinen Kampf gegen Origenes und seine Allegorien [De Engastrimytho. Texte und Untersuchungen. II. Bd. 4. Heft ed. *A. Jahn*, Leipzig 1886] berühmt. Die Stellungnahme gegen Origenes mußte ihn auch in der Trinitätslehre in besonderer Weise auf die Seele Christi aufmerksam machen. Die Präexistenz der *anima Christi* vor ihrer hypostatischen Verbindung mit dem Λόγος, ihr Eingetauchtwerden in die σάρξ bei der Menschwerdung, ohne (im Gegensatz zur gewöhnlichen menschlichen Seele) das Bewußtsein an Früheres zu verlieren, das ist die psychologische Theorie, auf der Origenes sein großangelegtes theol. System aufbaute. Auch in der korrekten Trinitätslehre des Eustathius ist der Gedanke an die menschliche Seele Christi sehr lebendig geblieben [Fragm. MSG 18,685D]. Leicht und ungezwungen überträgt der gewandte antiochenische Exeget die Leiden etc. positiv auf die menschliche Natur (MSG 18,688A ['Ησαίας] εἶτα διαρρήθην ἐκφαίνων ὡς εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ θεῖον ἀνήρτηται τὰ τῆς εὐπρεπείας εἴδη τε καὶ πάθη) und hält negativ Erniedrigendes von der göttlichen Natur fern (MSG 18,688B οὐδὲ γὰρ ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῷ θεὸς ἄμνοῦ δίκην εἰς θάνατον ἤγετο). Allein schon in der letzteren verneinenden Fassung kann die göttliche Person als nicht mehr unmittelbar zu der menschlichen Natur gehörig von Gegnern aufgefaßt werden. Kurz diese klare Scheidung tat sehr leicht der persönlichen Einheit des Gottmenschen Eintrag, weil die Termini theologisch noch nicht fest geprägt

waren. Die Zeiten von Apollinaris bis zu Nestorius haben das zur Genüge dargetan.

Im Gegensatz zu dem literarisch hochstehenden Eustathius, dessen Schriften vorerst nur einem kleinen (gebildeten) Leserkreis zugänglich waren, befand sich Athanasius mitten in einem heftigen Kampfe. Seine Person war allen erdenklichen Angriffen ausgesetzt; seine Schriften fanden große Verbreitung auch beim christlichen Volk. Zwischen den Schriften des Eustathius und z. B. den orationes contra Arianos liegt zudem eine größere Zeitspanne. In das Waffenarsenal der Arianer ist besonders die Stelle Hebr 1,4 Κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων übergegangen (z. B. contra Arian. or. 1 n. 56 MSG 26,129 D τὸν Υἱὸν τῆς τῶν ἀγγέλων εἶναι φύσεως . . . συγκοίνουσι τὸν τοῦ θεοῦ Λόγον τοῖς ἀγγέλοις (vergl. n. 157 132B; n. 61 140B; n. 62 141 B or. 2 n. 1 148C]. Gerade diesen Angriffen gegenüber wäre es nicht klug gewesen, eine ψυχή zu markieren, die sich nicht wesentlich von der geschaffenen Engelnatur unterscheidet. Die Unterscheidung „menschliche, göttliche Natur" hat aber der hl. Athanasius mit den damals verständlichen und zugleich nicht mißzudeutenden Termini gut gekannt und oft angewandt; z. B. contra Arian. or. 2 n. 4 MSG 26,153 C καίτοι δυνάμενοι, διὰ τὸ γεγενῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, πάσας τὰς τοιαύτας λέξεις ἐπιρρίπτειν ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ. In dem Ausdruck γεγενῆσθαι ἄνθρωπον (τὸ ἀνθρώπινον) ist die menschliche Seite klar ausgedrückt, der die Leiden und alles Veränderliche zuzuweisen sind, der Ausdruck läßt aber eine Trennung des persönlichen göttlichen Trägers auch von den menschlichen Affekten gar nicht zu. Athanasius hat aber (so denken wir) mit Recht nie die Angriffe auf die göttliche Person so abgewiesen, daß die menschliche Natur allein Träger dieser Eigenschaften sei und sie somit nicht mehr der Person selbst auch als zugehörig zu bezeichnen wären. Für die scharfe Abstraktion in der Vernunft allein war zunächst die Umgebung wohl kaum fähig, andererseits hätte diese Terminologie leicht zu groben Mißverständnissen Anlaß geben können.

Eine weitere Stütze fanden die Arianer für ihre Hauptlehre in Jo 1,14 ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο = „ein von Gott geschaffener Λόγος nahm unbeseeltes Fleisch an". Auch diesem Satz gegenüber empfahl sich ein Betonen der menschlichen Seele nicht. z. B. contra Arianos or. 2 n. 1 MSG 26,148 C ὅτε δὲ εὐδοκήσαντος τοῦ Πατρὸς ὁ Λόγος αὐτὸς γέγονεν ἄνθρωπος, τότε εἰκότως εἴρηται περὶ αὐτοῦ παρὰ μὲν τοῦ Ἰωάννου τό Jo 1,14. Jeder mißverständliche oder mehrdeutige Ausdruck ist in dieser Erklärung sorgsam gemieden [vergl. auch or. 2 n. 1 MSG 26,149 A δεικνύουσαν τὴν θεότητα τοῦ Λόγου, καὶ τὰ ἀνθρωπίνως λεγόμενα περὶ αὐτοῦ, διὰ τὸ γε-

γενῆσθαι αὐτὸν καὶ υἱὸν ἀνθρώπου, ferner or. 1 n. 53 MSG 26,124 AB Jo 1,14 ... ἀρνείσθωσαν, ὅτι καὶ ἄνθρωπος γέγονεν ὁ Κύριος; 125 C πότε δὲ γέγονεν ἄνθρωπος; n. 61,140 B κἄν ὡς ἄνθρωπος γενόμενος λέγῃ; n. 62,141 B Ὡς γὰρ Λόγος ὢν γέγονε σάρξ, οὕτω γενόμενος ἄνθρωπος; n. 64,145 B ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος ... ὅτε Jo 1,14]. Der hl. Athanasius begnügt sich also mit den Ausdrücken „ἄνθρωπος, ἀνθρώπινα", ohne auf eine Gliederung der menschlichen Natur in Seele, Fleisch, Verstand, Wille einzugehen. Daß er in späterer Zeit gegen Apollinaris bereits anders verfährt, ist hier nicht mehr zu erörtern.

Noch gerade vor Redaktionsschluß lief von P. *Eleazar Schulte O. F. M.*[1]) ein Buch ein, das diese Fragestellung mit den Worten erwähnt (S. 32: „es muß auffällig erscheinen, daß der unermüdliche Vorkämpfer gegen den Arianismus [Athanasius] niemals ausdrücklich polemisch Stellung nimmt zu dem christologischen Irrtum desselben, welcher Eustathius so sehr zum Anstoß wurde. Ist der Logos nur ein Geschöpf, und vertritt er die Stelle der Menschenseele als geschaffener, wenn auch höherer Geist, werden zudem auf ihn die erniedrigenden Aussagen des Evangeliums bezogen, so war ein Vorstoß gegen diesen Stützpunkt der Häresie kaum zu umgehen. Während Athanasius nie müde geworden ist, für die volle Gottheit des Logos einzutreten, finden wir hier eine Lücke in seinen Gedankenreihen". — Die anschließend an die Besprechung des Buches von *Marić* S. 519 als ausständig vermerkte Untersuchung über das menschliche Wissen Christi hat P. *Schulte* hiemit vorgelegt. Schon die Beziehungen des Verfassers zu Prof. *Schrörs* weisen auf gute historische Schulung hin. Die Probleme sind sachkundig erfaßt und klar dargelegt. Vielleicht ließe sich eine breitere exegetische Unterlage wünschen. Die Texte und ihre Deutung sind tatsächlich für die historische Entwicklung einer Lehre die wirksamste Triebkraft. Leider ist es zur Zeit nur möglich, einen flüchtigen Blick in die Schrift zu tun. Der Inhalt verteilt sich auf folgende Kapitel: arianische und apollinaristische Kämpfe; 5. und 6. Jahrh. bis zum Agnoeten-Streit; Augustinus und Fulgentius; der Agnoeten-Streit. — Die nebensächliche Rolle, welche die *scientia humana Christi* in allen christologischen Problemen spielt, könnte manche noch obwaltende Schwierigkeiten erklären.

H. Bruders S. J.

---

[1]) Die Entwickelung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik. VIII 148. M 4.50 [Forsch. zur chr. Literatur- u. Dogmengesch. *Ehrhard Kirsch*. XIII. Bd. 2. H.] Paderborn 1914.



3. In der Kösel'schen Buchhandlung (Kempten u. München) wird in der nächsten Zeit ein sehr aktuelles Werk erscheinen, auf das wir unsere Leser schon zum Voraus aufmerksam machen wollen. Das Werk will ein Gebiet der angewandten Kunst mächtig befördern, dessen Vernachlässigung und zeitweise fast gewaltsame Herabwürdigung viele gebildete Katholiken gewiß schon lange schmerzlich empfunden haben, wir meinen die Paramentik. Der Titel heißt: Paramentik von *Helene Stummel.*

Diese Kunst sah sich in den letzten Dezennien so fast in den Fabriksbetrieb hineingerissen, daß selbst die Erzeugnisse frommer fleißiger Hände in den leider zu spät gegründeten Paramentenvereinen völlig in das Fahrwasser der landläufigen Fabriksware gerieten. Wo man aber, wie z. B. in den Klöstern, infolge der Abgeschlossenheit von dieser Strömung verschont blieb, hatte eben diese Abgeschlossenheit den andern mißlichen Nachteil, daß man ohne Anregung blieb und auf dem einmal eingeschlagenen Wege unbeirrt fortschaffte. Mangel an Farben- und Formensinn und ein großes Mißverhältnis zwischen aufgewandter Arbeit und erzielter Wirkung konnten da nur allzu leicht die Folge sein.

Allen diesen Mißständen abzuhelfen, ist *Helene Stummel* lange Jahre hindurch kunstsinnig bemüht. Nachdem sie durch ihre „Paramentik vom Standpunkt des Geschmackes und des Kunstsinnes" weiteren Kreisen die Augen geöffnet über den künstlerischen Tiefstand und die ästhetische Trostlosigkeit der Paramentik in den letzten Jahrzehnten, sucht sie in dem nun erscheinenden Werk „Paramentik" positiv den Paramentenvereinen und allen Interessierten unter die Arme zu greifen, um mit tieferem Einblick in liturgischen, symbolischen, historischen und ästhetischen Seiten der hohen Aufgabe dem großen Fleiße und der feinen Technik ein würdiges entsprechendes Ziel zu setzen. Wir können nach dem Einblick in den Prospekt mit Text- und Bildermustern nur wünschen, daß sich die betreffenden Kreise in ihren Arbeiten für die Paramentik von H. St. leiten lassen.

Eine viel würdigere Feier des Gottesdienstes, größere Befriedigung und Erhebung gebildeter und eine sehr wünschenswerte ästhetische Erziehung der ungebildeteren Katholiken müßten die gewiß nicht zu unterschätzenden Folgen sein.

Subjektive Willkür darf auch in Kunstfragen nicht entscheiden. Denn auch das Schöne ist an objektive Normen gebunden, die für künstlerische Arbeiten eine leitende Autorität erfordern.

Das ganze Werk (in zwei großen Quartbänden) soll in 15 Lieferungen zum Subskriptionspreis von à 3 Mark erscheinen (Subskriptionsfrist leider nur bis 1. Juli 1914).

Es soll 80—100 Seiten Text, etwa 200 Abbildungen und 20 Farbentafeln bieten. Die Abbildungen sind zum Teil naturgroße, unmittelbar verwendbare Vorlagen.

Die Farbentafeln geben die Gesamterscheinung fertiger Paramente oder Muster in verkleinertem Maßstabe, sowie 3 Chor-ansichten in einheitlichem farbigem Stoffschmuck wieder. Eine Farbentabelle in Stickseide, auf umfassenden Studien beruhend, wird die Erklärung und Anleitung für die Farbenwahl in Stoff und Stickerei und deren Zusammenstellung ermöglichen. Bei ihrer Beobachtung ist ein Fehlgreifen wohl ausgeschlossen, da in den schwarzen Vorlagen durch Überdruck von Nummern ständig auf die Tabelle verwiesen wird.

Die Arbeit erscheint in drei Sprachen: deutsch, englisch, französisch. Die Ausstattung verspricht sehr gut zu werden.

Möge das neue Werk in Verbindung mit den von P. *J. Braun S. J.* bereits herausgegebenen mühevollen Arbeiten[1]) eine dauernde Grundlage künstlerischen Schaffens abgeben bei allen, die für die Paramentik arbeiten.

J. Straub S. J.

4. *Schüch's* Handbuch der Pastoraltheologie steht im Zeichen des Jubiläums: 1865 erschien es zum erstenmal. Vor kurzem hat es Dr. *Amand Polz O. S. B.* in 16. u. 17. Auflage neu herausgegeben (Innsbruck 1914, Felizian Rauch. XVI + 908 S. K 11.50, in 2 Buckrambänden K 14.80). Der Charakter des „alten Schüch" ist geblieben, durch Ergänzungen und Abänderungen ist die neueste kirchliche Gesetzgebung bis zu den Dekreten von Oktober 1913 so berücksichtigt, wie dies bei so tiefgehenden und rasch aufeinanderfolgenden Reformen eben nur möglich ist. In Erinnerung an das viele Gute, das von dem Buch seit 50 Jahren angeregt worden ist, kann man auch der neuen Ausgabe getrost einen guten Erfolg voraussagen.

F. Krus S. J.

5. Vor kurzem erschien bei G. J. Manz in Regensburg ein groß angelegtes, religionswissenschaftliches Werk aus der Feder des Münchener Apologeten Prof. *A. Seitz* „Natür-

[1]) Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes, 1897. — Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes, 1898. — 200 Vorlagen für Paramentenstickereien, 1902 (3. Aufl. 1907). — Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente, 1904. — Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, 1907. — Handbuch der Paramentik, 1912.



liche Religionsbegründung, eine grundlegende Apologetik", ein Werk, das als erstes in seiner Art ganz darnach angetan ist, berechtigtes Aufsehen zu erregen. Der Reihe nach werden hier die modernen Probleme der Religionswissenschaft aufgenommen und mit nicht ungewöhnlicher Sachkenntnis und Gründlichkeit behandelt. Wir hoffen, in Bälde auf die verdienstvolle Arbeit in einer ausführlichen und eingehenderen Würdigung zurückkommen zu können. Eine flüchtige Einsicht in das Werk lehrt schon, wie sehr dasselbe den apologetisch interessierten Theologen zu empfehlen ist.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Papst Pius X

Von **Michael Hofmann** S. J.—Innsbruck

Am 20. August 1914 schloß Pius X seine Augen für diese Erde. „Ich habe noch nie jemanden so verklärt aus der Welt scheiden gesehen“, beteuerte ein Augenzeuge, der behandelnde Arzt Dr. *Marchiafava*; „der Heilige Vater bot ein Bild großer Ruhe und Stärke angesichts des Todes, dessen Nahen er fühlte. Ich habe in meiner langen ärztlichen Praxis Ähnliches nie gesehen“[1]).

Nicht ein Lebensbild[2]) des großen Heimgegangenen kann im Folgenden geboten werden, sondern nur ein gedrängter Überblick über sein Wirken auf dem Stuhle Petri.

Großen Männern ist es eigen, daß sie ein hohes Lebens- und Arbeitsprogramm sich stellen und mit unerschütter-

[1]) Reichspost 22. Aug. 1914 Nr. 399.

[2]) *Josef Sarto* erblickte als Kind armer, einfacher Leute (sein Vater war Gemeindediener und Briefträger und betrieb nebenbei die Landwirtschaft) in Riese, das damals zu Österreich gehörte, am 2. Juni 1835 das Licht der Welt. Nach der Priesterweihe — 18. September 1858 — wurde er Kuratkaplan in Tombolo im Venezianischen. Von 1867—76 war er Erzpriester und Pfarrer in Salzano. 1876 wurde Josef Sarto Domherr in Treviso und bald darauf Generalvikar. 1884 erhielt ihn die Diözese Mantua zu ihrem Bischof. Im Juni 1893 verlieh ihm Leo XIII den Purpur und erkor ihn zum Patriarchen von Venedig. Der 4. August 1903 brachte ihm die päpstliche Tiara.

licher Festigkeit des Willens es durchzuführen streben. Als Programm seines Pontifikates hatte Pius X das Apostelwort sich erkoren: „Instaurare omnia in Christo — alles in Christus erneuern“[1]), damit „Christus alles und in allen sei“[2]) So beteuerte er es feierlich und zweimal in seinem ersten Rundschreiben an den Gesamtepiskopat des kathol. Erdkreises am 4. Oktober 1903[3]). So wiederholte es Pius in seinem Schreiben an den Episkopat von Österreich vom 8. Dezember 1903: „Was Wir selbst herzhaft Uns vorgenommen, das sei auch Euer Entschluß, Ehrwürdige Brüder: nämlich mit ganzem Herzen und mit allen Kräften dahin streben, daß alles in Christo erneuert werde“[4]).

Dieses ideale Programm kam in allen Unternehmungen Pius X zum Ausdruck, wurde durch dieselben erstrebt und in einem bewundernswerten Maße durchgeführt. Es wird die Klarheit wesentlich fördern, wenn das arbeitsreiche eilfjährige Pontifikat Pius X nach Hauptgruppen in der „Reform zu Christus hin“ gegliedert wird.

Reform in der kirchlichen Gesetzgebung

Das *Motu proprio* vom 19. März 1904[5]) bedeutet für die kirchliche Rechtsentwicklung einen wahren Markstein. Die gewaltigen, ehrwürdigen Folianten, in denen seit Mitte des 12. Jahrhundertes die kirchlichen Gesetze sich gesammelt finden, sollten gleichsam verjüngt erstehen. Mit Beiseitelassen alles dessen, was veraltet oder schon der Rechtskraft beraubt war, sollten die kirchlichen Gesetze mit Berücksichtigung der Bedürfnisse unserer Zeit klar geordnet und scharf formuliert in einem neuen Gesetzbuch heraus-

---

[1]) Ephes 1,10. [2]) Coloss 3,11.

[3]) „In gerendo pontificatu hoc unum declaramus propositum esse Nobis instaurare omnia in Christo, ut videlicet sit omnia et in omnibus Christus . . . Unde si qui symbolum a Nobis expetant, quod voluntatem animi patefaciat; hoc unum dabimus semper: Instaurare omnia in Christo!“ Acta Pii X. Vol. I 3.

[4]) „Quod Ipsi Nobis animose proposuimus, et vos, Venerabiles Fratres, vobismet proponite: toto videlicet pectore, totis viribus persequi ut instaurentur omnia in Christo“. Acta Pii X. I 96.

[5]) *Arduum sane munus.* Acta Pii X. I 219 ff.



gegeben werden — und ihrem Zwecke dienen: alles in Christo erneuern. „Klar erkennen wir“, so begründete Pius X das große — Vielen unerreichbar scheinende — Unternehmen, „daß die kirchliche Zucht gewaltig viel beiträgt zur Erneuerung in Christo, denn ist sie gut geregelt und blühend, so können die reichsten Früchte nicht ausbleiben“[1]).

Eine Kommission von Kardinälen, Rechtsgelehrten und Theologen, an ihrer Spitze der Papst selbst, sollte die Vorarbeiten zunächst in die Hand nehmen; auch wurde der gesamte Episkopat zu Rate und Hilfe gezogen. Das neue kirchliche Gesetzbuch ward demnach nicht „am grünen Tisch“ ausgearbeitet. Die Bischöfe des Erdkreises lieferten Gutachten über wünschenswerte Änderungen im bisher geltenden Recht; sie sollten auch Vorschläge für die neue Rechtsgestaltung erstatten. Alle diese Gutachten und Vorschläge wurden von der Kommission in der neuen Textierung des kirchlichen Rechtes berücksichtigt. Dann gelangte der Entwurf des neuen kirchlichen Rechtsbuches abermals an die Bischöfe zurück, die noch einmal Gelegenheit fanden, Wünsche resp. Abänderungen in Vorschlag zu bringen. Diese Gigantenarbeit ist im Laufe eines Dezenniums glücklich so weit gediehen, daß nur noch an dem dritten Teil der neuen Gesetzessammlung die letzte Feile anzulegen war, und schon der Tag ihrer Publikation, das Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus, 29. Juni 1915, bestimmt werden konnte. War es auch Pius X leider nicht gegönnt, die Vollendung dieses Werkes zu schauen, so hat er sich doch um die Entwicklung des kirchlichen Rechtes und in der Förderung der kirchlichen Disziplin ein unvergängliches Verdienst erworben; heller wird sein

---

[1]) Acta Pii X. I 219. Der tüchtige junge Rechtsgelehrte Dr. *Jos. Ebers* bezeichnete in einem Vortrage auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Limburg am 13. Oktober 1908 dieses Reformwerk Pius X als „ein Werk ebenso schwer, wie seit Jahrhunderten notwendig, ein Unternehmen von den einen mit Freuden begrüßt, von den andern als unausführbar verurteilt“ (Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Jahrg. 1908 Nr. 45 u. 46).

Name im künftigen *Codex iuris ecclesiastici* leuchten, als die Namen eines Gratian, Gregor IX, Bonifaz VIII, Klemens V, ja selbst eines Benedikt XIV, wenn man die praktische Förderung des kirchlichen Rechtslebens in erster Linie ins Auge faßt. Pius X hatte mit diesem Unternehmen einen Herzenswunsch sehr vieler Bischöfe erfüllt; ähnliche Postulate waren seinerzeit schon dem Vatikanischen Konzil vorgelegt worden.

Weil aber vorauszusehen war, daß ein so schwieriges und großes Unternehmen erst im Laufe von einer Reihe von Jahren glücklich gelöst werden könnte, und andererseits nicht wenige Rechtsgebiete eine rasche Neuordnung dringend forderten, so wurden manche Fragen im Sinne der Neukodifizierung vereinzelt gelöst. Dies hatte nicht bloß den Vorteil, daß einem Bedürfnisse entsprochen wurde, sondern es ergab sich auch noch Gelegenheit, die neue Methode zu erproben und vor der endgültigen Textierung dieser Rechtspartien allenfalls wünschenswerte Änderungen vorzunehmen.

Unter den Rechtsfragen, welche in diesem Sinne vor der vollendeten Kodifizierung ihre Lösung fanden, erscheinen als die bedeutendsten besonders die folgenden: Form der Eheverlöbnisse und der Eheschließung durch das Dekret „*Ne temere*" der Konzilskongregation vom 2. August 1907. Die Form der Eheverlöbnisse bedeutete für das Allgemeinrecht der Kirche etwas völlig Neues; die Form der Eheschließung ist zwar nicht neu, trug aber einem, besonders durch die modernen Verkehrsverhältnisse und das Anwachsen der Großstädte hervorgerufenen, dringenden Bedürfnis Rechnung. Es sind Reformen im Interesse des religiösen Lebens, Reformen im besten Sinne des Wortes zu Christus hin. Durch die Form der Eheverlöbnisse war übereilten und trügerischen Eheversprechen mit ihren Begleiterscheinungen, wie Verführung u. s. w., ein Damm gesetzt. Die Neugestaltung der Eheschließungsform aber sollte die Gefahr ungültiger Ehen vermindern; sie bedeutete zugleich die Vereinheitlichung des Eherechtes und eine Erleichterung sowohl für die Eheschließenden als namentlich für die Stadtseelsorger.

Wie in dem Dekret „*Ne temere*" — auch schon hinsichtlich der knappen Paragraphenform — ein Einblick in den geplanten *Codex iuris* gewährt wurde, so war dies noch mehr der Fall in der Konstitution „*Sapienti consilio*" vom 29. Juni 1908, womit eine Neuregelung der römischen Kurie in die Bahn gelenkt wurde[1]). Es wurde wohltuend empfunden, daß Pius X mit einer so wichtigen Reform gerade in seiner nächsten Umgebung begonnen hat. Daß ein Organismus, der sich über den ganzen Erdkreis erstreckt, wie dies bei der kathol. Kirche der Fall ist, eines ungewöhnlich großen Verwaltungsapparates bedarf, leuchtet ein. Je besser und rascher dieser funktioniert, umso mehr findet der Organismus selbst Förderung. Der Verwaltungsapparat der Kirche Roms, wie er von dem genialen und tatkräftigen Sixtus V durch dessen Konstitution „*Immensa aeterni Dei*" unter dem 20. Januar 1588 geschaffen worden war, hat glänzende Proben von seiner Tauglichkeit abgelegt; aber er war unter Pius X schon 320 Jahre alt geworden, hatte sich verschiedene Änderungen und Zutaten gefallen lassen, die nicht immer Verbesserungen waren. Es hatte allmählich eine solche Vermischung von Verwaltungs- und Gerichtsbehörden Platz gegriffen, daß die letzteren vielfach leere Schatten wurden. Wie Pius X selbst bei der Motivierung seines Reformwerkes betonte, waren Zweifel über den Kompetenzbereich der einzelnen Kongregationen und eine sehr ungleiche Verteilung der Arbeitslast Mängel, die behoben werden mußten. Was an dem bewunderungswürdigen Bau, den Sixtus V aufgeführt hatte, im Laufe von 320 Jahren morsch geworden, was sich an Zutaten nicht bewährt hatte, das entfernte Pius X mit zwar schonender aber fester Hand in zeitgemäßer Reform — zu Christus hin, weil das Reich Gottes auf Erden durch eine gute Verwaltung und Leitung nur umso reichere Früchte zu Tage fördert.

Aus den zahlreichen mehr oder minder einschneidenden Reformen, welche einzelne Rechtsgebiete durch Pius X erfuhren, sei jene noch ausdrücklich hervorgehoben, welche die Versetzung oder Entfernung der Pfarrer aus ihrem

---

[1]) Vgl. Zeitschrift f. kath. Theologie XXXIII. Jahrg. 197—231.

Amte betrifft. Das Amt der regelmäßigen Seelsorge in ihrem ganzen Umfange — und ein solches ist über eine größere oder kleinere Zahl von unsterblichen Seelen dem Pfarrer übertragen — wurde von jeher mit allem Grund hoch eingeschätzt. Seit mehr als tausend Jahren war man der Überzeugung, daß dieses Amt nur Förderung erfahre, wenn es dem Seelsorger für Lebenszeit anvertraut wird, so daß er gegen seinen Willen nur aus sehr gewichtigen Gründen und nach Durchführung eines Prozesses des Amtes enthoben werden konnte. Freilich gab es außer diesem eigentlichen Prozeßverfahren, das die strafweise Entfernung aus dem Pfarramte vor Augen hatte, auch noch ein einfaches Disziplinarverfahren, das nicht eine strafweise Absetzung beabsichtigte, wohl aber — im Interesse des Seelenheiles der Gläubigen — eine Entfernung des Seelsorgers aus einer bestimmten Pfarrei. Dieses Disziplinarverfahren, das nicht notwendig ein Verschulden zur Voraussetzung hatte, war aber nicht hinlänglich klar festgelegt; auch war es auf manche Fälle gar nicht anwendbar, in denen eine Versetzung aus dem Amte doch sehr wünschenswert gewesen wäre — z. B. in manchen Erkrankungsfällen. So konnte es kommen, daß Seelsorger, gegen welche der Bischof dieses Disziplinarverfahren in Anwendung brachte, sich über Willkür beklagten. Umgekehrt konnten Pfarrer, die mit Fug und Recht ihres Amtes hätten entkleidet werden sollen, die Angelegenheit vom Disziplinarweg auf den Prozeßweg hinüberleiten und dadurch verschleppen. Die Kommission, welche für die Kodifizierung des kirchlichen Rechtes eingesetzt war, erhielt darum Auftrag, ein Dekret über diese wichtige Angelegenheit vorzubereiten. Als Pius X in die sorgfältig ausgearbeiteten Entwürfe Einsicht genommen, fand er sie sehr gut, verlangte aber in Rücksicht auf die Tragweite dieser Angelegenheit, daß auch die Konsistorial-Kongregation ihr Gutachten abgäbe. Als dieses letztere den Entwurf billigte, erhob ihn Pius X durch das Dekret „*Maxima cura*"[1]) vom 20. August 1910 — also gerade 4 Jahre vor seinem Todestage —

---

[1]) Acta Ap. Sedis II 636—648.

zum allgemeinen Gesetz, „damit die Kirche ohne Verzögerung der Wohltat dieser neuen Einrichtung teilhaft würde“[1]).

Nicht so sehr die Pfarrer, die es ja nur betraf, sondern Leute, die von diesem Gesetz in keiner Weise berührt wurden, versuchten Kritik daran zu üben mit der sehr durchsichtigen Tendenz, Unzufriedenheit zu erregen. Diese Kritik war sehr unbegründet. Wer mit vorurteilsfreiem Auge das Dekret beurteilt, wird mit hoher Achtung erfüllt ob der Klarheit, welche diesem Gesetze eigen ist, ob der Klugheit und dem weisen Maßhalten, ob der Gerechtigkeit, die gegen jede Willkür der Vorgesetzten schützt, ob der liebevollen Fürsorge für jene, gegen welche dieses Disziplinarverfahren in Anwendung gebracht wurde — nicht zuletzt ob der männlichen festen Entschlossenheit Pius X, das Seelenheil der Gläubigen über alle andere Rücksicht zu stellen. Würden Offiziere und Staatsbeamte nach ähnlichen Normen bei ihren Versetzungen behandelt, so dürfte man ihrer Zufriedenheit und Dankbarkeit von vorneherein gewiß sein.

Das Programm Pius X „alles in Christo zu erneuern“, tritt gerade bei diesem Gesetze recht scharf in den Vordergrund — es ist so recht „Reform zu Christus hin“. In der Motivierung dieses Gesetzes stehen die Worte: „Das Seelenheil des Volkes ist das oberste Gesetz: das Amt des Pfarrers wurde in der Kirche nicht zum Vorteil dessen, dem es übertragen wird, eingesetzt, sondern zum Seelenheil derer, für welche es verliehen wird“[2]).

Gewisse Ähnlichkeiten mit dem soeben besprochenen Dekrete trägt ein anderes, womit die Entlassung von Ordensleuten aus ihren Orden neu geregelt wird. Die Formalitäten, welche bisher bei Entlassung von Ordenspersonen beobachtet werden mußten, und die hauptsächlich auf Urban VIII zurückgiengen, erwiesen sich für unsere Zeit nicht mehr recht geeignet; manche Maßnahmen waren undurchführbar geworden oder erwiesen sich vielzu schwerfällig. Abhilfe schuf das Dekret „*Quum singulae*“

---

[1]) „. . . ut Ecclesia posset, nulla interiecta mora novae huius disciplinae beneficio frui“.

[2]) Acta Ap. Sedis II 636.

vom 16. Mai 1911, wodurch dieses Strafverfahren in einer unseren Zeitverhältnissen angemessenen Weise neu geregelt ist: bei Handhabung strenger Rechtlichkeit gegen die Schuldigen ist doch ein rasches und gründliches Verfahren im Interesse des Ordenslebens und der Gläubigen gewährleistet.

Die wenigen Punkte[1]), die aus der reichen Gesetzgebung Pius X herausgehoben wurden, dürften zur Genüge zeigen, daß er auf dem Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung ein Reformator in der edelsten Bedeutung des Wortes gewesen ist: *instaurare omnia in Christo.*

Pius X und die kirchliche Wissenschaft und Kunst

Von allem Anfang an erklärte Pius X, in die Fußstapfen seines gelehrten Vorgängers Leo XIII treten zu wollen, wo es sich um Methode und Förderung kirchlicher Wissenschaft und insbesonders der Philosophie handele. Dies tat er in dem Breve *„In praecipuis laudibus“* an die Thomas-Akademie in Rom am 23. Jänner 1904. Mit einem nicht weniger bedeutungsvollen Dekrete schloß Pius X sozusagen sein Pontifikat; es war das Dekret vom 29. Juni 1914 über das Studium der scholastischen Philosophie und Theologie an der Hand des hl. Thomas von Aquin; die Wünsche, welche er in seinem ersten Regierungsjahre ausgesprochen hatte, formte er nunmehr, wenigstens was Italien betrifft, in konkrete Anweisungen. Mit Grund darf auch der erste Teil des wichtigen Motu proprio vom 1. September 1910 *„Sacrorum Antistitum“*[2]) hieher gerechnet werden.

Pius X erwies sich auch als eifriger Förderer der biblischen Wissenschaft. Durch das Motu proprio *„Praestantia Scripturae sacrae“*[3]) vom 18. November 1907 schrieb der Papst bezüglich der Entscheidungen der von Leo XIII eingesetzten Bibelkommission vor: „Jedermann ist im Gewissen verpflichtet, den bisher erlassenen oder in Zukunft er-

---

[1]) Ausführlich behandelt diesen Gegenstand Dr. *Hilling* in seinem zweibändigen Werk „Die Reformen Pius' X“ (bis 1912).

[2]) Acta Ap. Sedis II 655—57.

[3]) Acta S. Sedis 40,723 ff.

scheinenden Entscheidungen der Bibelkommission sich gerade so zu unterwerfen, wie den Dekreten der heiligen Kongregationen, die sich auf die Lehre beziehen und vom Papst bestätigt sind; und niemand ist vom Vorwurf der Gehorsamsverweigerung und der Verwegenheit sowie von schwerer Schuld freizusprechen, der in Wort oder Schrift diese Entscheidungen bekämpft"[1]). Das bedeutendste Werk, das er zu diesem Zwecke ins Leben gerufen hat, bleibt das *Pontificium Institutum Biblicum* in Rom. Es war ein ebenso glücklicher Gedanke, einen Mann an die Spitze des Unternehmens zu setzen, der wie kein anderer geeignet schien, dasselbe tatkräftigst zu fördern. Unter P. *Leopold Fonck*'s *S. J.* Leitung hat sich das Bibelinstitut zu Rom nach außen und innen im Laufe weniger Jahre zu solcher Blüte erhoben, daß Kenner der Verhältnisse darüber voll des Lobes sind. Ein apostolisches Schreiben vom 27. März 1906[2]) gab Normen für ein zeitgemäßes Bibelstudium in den Seminarien.

Die Förderung einer gesunden, soliden Philosophie und Theologie und des Bibelstudiums war für den Praktiker Pius X nicht Selbstzweck, sondern galt vielmehr einem Kriege auf Leben und Tod gegen eine Irrlehre, die sich schon unter seinem Vorgänger einzuschleichen gesucht hatte und unter dem Namen „Amerikanismus" von Leo XIII verurteilt worden war. Diese Verurteilung hatte das schleichende Gift wohl gebrandmarkt, aber nicht ganz wirkungslos, nicht unschädlich gemacht. Es suchte vielmehr in alle Lebensgebiete einzudringen, nicht bloß in die Theologie mit ihren verschiedenen Disziplinen, sondern auch in die Literatur, in die Grundsätze über die Kunst, ja auch in die Theorien über die soziale Frage und ihre Lösung. Vielgestaltig, nicht überall gleich kraß, bisweilen schwer erkennbar, aber schließlich aus einer Quelle entspringend: aus der Leugnung des Übernatürlichen und darum auch jeder übernatürlichen Autorität abhold. Diese neueste und gefährlichste Irrlehre hat den Namen „Mo-

---

[1]) A. a. O. S. 724.

[2]) *„Quoniam in re biblica"*. Acta S. Sedis 39, 77—80.

dernismus" erhalten. Sehr richtig urteilt der Verfasser eines Artikels in der „Reichspost"[1]), wenn er schreibt: „... Die Irrtümer des Modernismus, Sprößlinge des längst abgeurteilten Liberalismus, hatten sich in die Kreise der Katholiken den Zutritt erschlichen und drohten, wie eine Epidemie die Kirche zu verwüsten. Besonders gewisse beklagenswerte Erscheinungen in Frankreich und Italien[2]), wo ein erheblicher Bruchteil des Klerus den modernistischen Irrlichtern selbst bis zum offenen Abfall von der Kirche folgten, mochten das Rundschreiben mitbewirkt und beschleunigt haben".

Pius X hat mit wunderbar erleuchtetem Auge in den Abgrund von Irrtum und Heuchelei geschaut, der sich im „Modernismus" auftat. Mit Recht nannte er ihn ein „Konglomerat aller Häresien", *„omnium haereseon collectum"* und er fügte bei: „Certe si quis hoc sibi proposuisset, omnium quotquot fuerunt circa fidem errores succum veluti ac sanguinem in unum conferre, rem numquam plenius perfecisset, quam modernistae fecerunt"[3]). Da ferner diese Häresie sozusagen „im Schoße der Kirche" von Laien und Priestern — nicht von erklärten Kirchenfeinden — gehegt und gepflegt wurde, war eine energische und schleunige Abwehr dringend geboten. Pius X lieferte sie hauptsächlich im Dekret *„Lamentabili sane"* vom 3. Juli 1907[4]), worin 65 Sätze der modernen Häresie an den Pranger gestellt wurden. Am 8. September desselben Jahres folgte eine sehr eingehende systematische Darlegung und Widerlegung derselben durch die Enzyklika *„Pascendi dominici gregis"*[5]). Diese Enzyklika — so urteilt der bereits lobend

[1]) 20. Aug. 1914 Nr. 395.

[2]) Lange und vielfach wurde behauptet, daß in Deutschland der „Modernismus" keine Heimstätte habe. Die Tatsachen, speziell manche Zensurierungen, welche Rom vorzunehmen gezwungen war, und die Apostasie selbst des einen oder anderen Professors der Theologie, haben leider das Gegenteil erwiesen.

[3]) Acta S. Sedis 40,632. [4]) Acta S. Sedis 40,470—478.

[5]) Acta S. Sedis 40,593—650. Ergreifend, aber für Pius X ganz charakteristisch ist es, daß er vor Aussendung dieser Enzyklika in alle Welt in stiller Nachtstunde einsam zur Confessio des Apostelfürsten in die St. Peterskirche hinabstieg, das Manuskript auf das Grab des Fischers von Galiläa legte — und lange betete.

erwähnte Verfasser des Artikels in der Reichspost, „schlug wie eine Bombe in die aufhorchende Welt. Das war ein aktualisierter Syllabus ... Die antikirchliche und noch mehr die getroffene scheinkirchliche Welt schrie auf und schlug gewaltigen Lärm. Aber die reinliche Scheidung war vollzogen, hoch erhoben, allen sichtbar, flatterte das Banner der Kirche über der Christenheit, kein Zögern, kein Schwanken, kein Verstecken war mehr möglich; wer nicht für mich ist, ist wider mich. Zwischen Wahrheit und Irrtum, Kirche und Modernismus, Gott und Teufel kann es kein Kompromiß geben und wer mit dem Geiste der Lüge liebäugelt, nicht radikal mit ihm bricht, verfällt ihm. Die „Modernistenenzyklika" drückte den Katholiken einen Katechismus in die Hand, einen getreuen Spiegel der verderblichsten Zeitirrtümer, einen verläßlichen Wegweiser zur Wahrheit. Es wurde rücksichtslos ausgeschieden, was nicht Geist vom Geiste Christi war, in welchem alles zu erneuern der neue Völkerhirte gelobt hatte". Professor Dr. *Ignaz Seipel* nennt in einem ausgezeichnet orientierenden Artikel[1]) den Kampf Pius X gegen den Modernismus die „dogmatische Großtat seines Pontifikates" und faßt dann seine Tätigkeit hierin prägnant in die Sätze: „Schon daß er sich nicht damit begnügte, einfach die Wahrheit dem Irrtum gegenüber festzustellen, sondern einen fortgesetzten Kampf mit offenkundiger persönlicher innerer Anteilnahme führte, angefangen von der Allokution an die neuernannten Kardinäle am 17. April 1907 ... bis zum ... Motu proprio „*Sacrorum Antistitum*" vom 1. September 1910, in dem er vielfältige Anordnungen behufs Unterdrückung des Modernismus gab und u. a. den Antimodernisteneid vorschrieb, nicht zu rechnen die vielen kleineren Aktenstücke und mitunter recht inhaltsreichen Briefe, die diese größeren begleiteten — das alles beweist, welche seelsorgliche Verantwortung der modernen Häresie gegenüber er auf sich lasten fühlte. Und die Modernismusenzyklika selbst mit ihren ungewöhnlich ausführlichen Weisungen bezüglich der theo-

---

[1]) Kathol. Kirchenzeitung (Salzburg) 1914, Nr. 34.

logischen Studien, der katholischen Universitäten und bischöflichen Seminarien, der kirchlichen Bücherzensur, der Klerusversammlungen und der Überwachung der einzelnen Diözesen ist ein Dokument fast einzigartiger Hirtenfürsorge, die sich . . . nicht nur um die großen Richtlinien, sondern selbst um verhältnismäßig kleine Details kümmerte".

Welche Aufgabe Pius X speziell der kirchlichen Kunst zuerkannte, hat er gar schön zum Ausdruck gebracht in der Enzyklika, welche er aus Anlaß der Zentenarfeier des Todes Papst Gregor des Großen erließ.

„Wenn die Künste zu Gott, dem ewigen Urbild aller Schönheit emporgerichtet sind, so erheben sie sich leichter über das Alltägliche und bringen viel wirksamer die Idee zum Ausdruck, in welcher das Leben der Kunst besteht. Unermeßlich viel Gutes haben die Künste im Dienste der Religion bewirkt, in welchem der Gottheit alles dargebracht wird, was sie Gotteswürdiges besitzen an Fülle und Reichtum, an Schönheit und Anmut der Form. Daher stammt der Ursprung heiliger Kunst, und auf diesem Fundamente beruhte und beruht noch immer jegliche Kunst. Was wir in einem besonderen Motu proprio jüngst über die Reform des römischen Gesanges und die Kirchenmusik gesagt haben, das gilt auch von Malerei, Bildhauerei und Baukunst, diesen strahlenden Schöpfungen des menschlichen Geistes, welche die Kirche stets angeregt und gefördert hat"[1]).

Zu den frühesten Maßnahmen des „Reformators zu Christus hin" gehörte das eben angezogene Motu proprio *„Tra le sollecitudini"*[2]) über den Kirchengesang. Oft und mit fühlbarer Vorliebe kam Pius X auf diesen Gegenstand zurück. Den Kirchenmusikvereinen verschiedener Länder, die nach seinen Intentionen wirkten, war er ein väterlicher Gönner. In Rom selbst, speziell in der Sixtinischen Kapelle mit ihrem weltbekannten Direktor Mgr. *Lorenzo Perosi*, machten sich die Reformen fühlbar. Ein Werk aber, das Pius X auf lange überleben wird, ist die von ihm veranlaßte typische Choralausgabe, wodurch die lebendige Choraltradition des Mittelalters wieder zur Geltung kommt.

---

[1]) Acta S. Sedis 36,528. [2]) Acta S. Sedis 36,329—339.

Wie in manch anderen Reformen wurde Pius X auch in seinen Kirchengesangsreformen vielfach nicht verstanden, nicht gebührend gewürdigt; aus Mangel an Verständnis hat man wohl auch absprechende Kritik geübt. Viel wahrer und beredter als diese Kritik sprechen aber 2 Sätzlein; das Faksimile an der Spitze aller größeren Ausgaben des vatikanischen Chorals: „Instaurare omnia in Cho. Pius PP. X", und das andere: „Cantum Gregorianum iuxta codicum fidem ad pristinum Ecclesiarum usum feliciter restituit".

Hofrat und Prälat Dr. *Swoboda* hat in einem Artikel der Reichspost[1]) „Persönliche Erinnerungen an Pius X" den ganz zutreffenden Satz geschrieben: „Das Grundgesetz, das er (Pius X) für die Kirchenmusik und *mutatis mutandis* auch für die übrigen Gebiete der bildenden Kunst aufstellte, ist das Vorwärtsarbeiten im Rückblicke auf die altchristlichen Grundformen, ist wissenschaftlich, praktisch und künstlerisch unbedingt das Richtige, einzig Mögliche, für unsere Zeit von geradezu providentieller Bedeutung".

Seminar und Klerus

Dem Manne, dessen Pontifikatsprogramm in den Worten aufging: *„Instaurare omnia in Christo"* mußte es eine Herzenssorge sein, daß dieses Programm sich vor allem an jenen verwirkliche, welche gleichsam seine Garde werden und sein sollten. Es kann nicht verwundern, daß Pius X schon in seinem ersten Schreiben[2]) an den Gesamtepiskopat mit wahrer Herzensinnigkeit diese Angelegenheit empfiehlt: „Was für große Sorgfalt, Ehrwürdige Brüder, ist darauf zu verwenden, daß der Klerus zu aller Heiligkeit gebildet wird! Dieser Sorge müssen alle anderen Angelegenheiten Platz machen! Darum muß Eure Hauptsorgfalt dahin gerichtet sein, daß die Seminarien gut geordnet und geleitet werden . . . Betrachtet das Seminar als die Freude und den Trost Eures Herzens und unter-

---

[1]) 21. Aug. 1914 Nr. 396.

[2]) *Supremi Apostolatus* vom 4. Oktober 1903.

lasset nichts, wodurch dasselbe gefördert werden kann"[1]). Dieser Auffassung gemäß handelte Pius X. Er begnügte sich nicht, nur allgemeine Weisungen zu geben und das Weitere den Bischöfen zu überlassen. Oft griff er persönlich in dieses oder jenes Seminar ein. Kleine Seminarien hob er zum Teil auf und vereinigte sie in einem Provinzseminar, um leichter tüchtige Lehrer und Erzieher dafür stellen zu können. Am 10. Mai 1907 wurde auf Pius X Veranlassung ein allgemeines Studienprogramm für die italienischen Seminarien vorgeschrieben[2]). Ein Jahr später erschien eine sehr eingehende Verordnung[3]), welche die geistliche Erziehung im Auge hätte. Sie verbreitet sich (I) über die Leitung des Seminars (Bischof mit Beratern, Rektor, Vizerektor, Präfekten, Spiritual, Studienpräfekt, Professoren, Verwalter), (II) Aufnahme in das Seminar und (III) geregeltes Leben der Zöglinge (Übungen der Frömmigkeit, Studium, Schule, Prüfungen, Verhalten gegen Vorgesetzte, sich selbst, gegen Kollegen, Hausgenossen, Auswärtige, bei Tisch, in der Erholung, bei Ausflügen, in den Ferien). Selbst die Gesundheitspflege und das Amt des Arztes sind nicht vergessen. Von großer Klugheit und Entschiedenheit spricht die Vorschrift, daß entlassene Regularen oder Seminaristen in anderen Seminarien nicht mehr ohne weiteres Aufnahme finden sollten. Ebenso die Weisung, daß die Bischöfe ja nicht vorschnell sein sollten mit der „Handauflegung" und daß sie jede menschliche Rücksicht beiseite lassen müßten. Für die Ordinandenprüfungen in Rom und jene der Ordensleute außerhalb Rom waren in 2 Motu proprio genaue Vorschriften erlassen: *„Sedis Apostolicae providam"* vom 16. Juli 1905 und *„Religiosorum Ordinum"* vom 19. März 1906.

Den Klerus gut bilden genügt allein noch nicht; er soll auch im Guten erhalten werden. Gerade die jungen Priester empfahl Pius X in seinem ersten Rund-

---

[1]) Acta Pii X. I. Vol. 9.

[2]) Acta S. Sedis 40,336—343.

[3]) Acta S. Sedis 41,212—242.

schreiben den Bischöfen des Erdkreises mit den ergreifenden Worten: „Sacerdotes initiati recens atque e seminario digressi industrias vestras ne desiderent. Eos, ex animo hortamur, pectori vestro, quod coelesti igne calere oportet, admovete saepius, incendite, inflammate, ut uni Deo et lucris animorum inhient“[1]). Die vorgeschriebenen Kirchenvisitationen in Rom und dann in ganz Italien sollten indirekt den Klerus in seiner Berufserfüllung fördern; nicht weniger die zur Pflicht gemachten Exerzitien. Daß der Kampf gegen den Modernismus ein Kampf zum Schutze des Klerus sein sollte — damit dieser dem Verführer nicht zum Opfer falle — beteuerte Pius schon in der ersten Enzyklika *Supremi Apostolatus*[2]) vom 4. Oktober 1903. Die strengen Vorschriften für die in überseeische Länder auswandernden Kleriker[3]) beweisen, wie sehr Pius X die Gefahren kannte und Mißbräuche nicht verhehlte. Den Priestervereinen aber, welche sich als Ziel setzten, den Klerus in den standesgemäßen Tugenden zu befestigen — z. B. der Priesteranbetungsverein, die *Associatio perseverantiae sacerdotalis*, die *Unione Apostolica* — war Pius X ein warmer, treuer Freund. Sein Vaterherz gegen den Klerus offenbarte Pius X ganz ergreifend gelegentlich seines goldenen Priesterjubiläums in seiner unvergleichlichen *„Exhortatio ad clerum catholicum“* vom 4. August 1908[4]).

Pius X und die Laienvereinigungen

Pius X war viel zu sehr Praktiker, als daß er die große Bedeutung der katholischen Vereinigungen hätte unterschätzen können. Die Lobsprüche, welche er in einem Briefe vom 1. Juli 1905 an den Erzbischof von Sevilla den spanischen Vereinen spendete, am 27. Jänner 1906 dem österreichischen Piusverein, dem bayrischen Preßverein am 26. April 1906, den St. Vinzenzvereinen bei verschiedenen Anlässen, beweisen das zur Genüge. Es

[1]) Acta Pii X. I 10. [2]) Acta Pii X. I 10.

[3]) Dekrete der Konzilskongregation vom 14. Nov. 1903 und 9. Dez. 1909.

[4]) Acta S. Sedis 40,555.

läßt sich aber ebensowenig in Abrede stellen, daß manche Vereinigungen der Katholiken dem heimgegangenen, großen Papst schweren Kummer und viel Sorge bereitet haben. Zahlreich sind die Verordnungen, Mahnungen und Verwarnungen, die er in Sachen der italienischen Katholikenorganisationen mit mehr oder weniger politisch-demokratischer Färbung ergehen ließ. War es anfänglich mehr die Uneinigkeit, die ihm Sorge bereitete, so brachten ihm später die Tendenzen nach voller Unabhängigkeit von der Leitung der kirchlichen Obern schweren Kummer. Schon am 18. Dezember 1903 brachte Pius X in einem Motu proprio „*Fin dalla prima*“[1]) die Grundsätze in Erinnerung welche sein glorreicher Vorgänger, der „Arbeiterpapst“, wie man ihn gern nannte, in seinen Enzykliken „*Quod Apostolici muneris*“ vom 28. Dez. 1878, „*Rerum novarum*“ vom 15. Mai 1891 und „*Graves de communi*“ vom 18. Januar 1901, sowie in der Instruktion der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten vom 27. Mai 1902 — niedergelegt hatte. Der praktische Pius X hob diese Grundlinien in 19 kurzen, klaren Sätzen heraus, damit sie umso leichter behalten werden könnten, umso mehr in die Augen fallen. War das Motu proprio zunächst auch an die Katholiken Italiens gerichtet, so galten die allgemeinen Grundsätze doch für die ganze Kirche, sowie Leo XIII, dem sie entnommen waren, sie der ganzen Kirche als Wegweiser gegeben hatte. Übrigens betonte Pius X ausdrückllich am Schlusse: „Queste (norme) dovranno essere per tutti i cattolici la regola costante di loro condotta“. — Diese Regeln müssen für alle Katholiken die ständige Norm ihres Verhaltens sein“[2]).

Wären diese soliden und weisen Normen innerhalb und außerhalb Italiens beobachtet worden, so wäre viel Streit und Zwietracht und Kräftezersplitterung unterblieben — dem liebenden Hirtenherzen Pius X viel Leid und Kummer erspart worden. Es sollen keine kaum vernarbten

---

[1]) Acta Pii X. I 117—125.

[2]) Von großer Bedeutung ist ferner das Rundschreiben vom 11. Juni 1905 (Acta S. Sedis 37,746—767) „*De actione catholica*“, das in seinen prinzipiellen Darlegungen alle Katholiken bindet.

Wunden aufgerissen werden, aber es darf doch an 2 Schriftstücke[1]) erinnert werden, aus denen ersichtlich wird, was das Vaterherz Pius X gelitten hat unter dem Mißbrauch, der mit seinen Worten und Intentionen nicht selten getrieben wurde. Die väterliche Fürsorge des Heimgegangenen für die sozialen Verhältnisse in Deutschland ist noch in frischer Erinnerung. Es kommt die Zeit in der die hochbedeutsame Enzyklika „*Singulari quadam*“ vom 24. September 1912, welche jener Leos XIII „*Rerum novarum*“ ebenbürtig ist und sie ergänzt, in ihrer vollen Tragweite anerkannt werden wird. „Hier sei sie nur erwähnt, weil gerade sie so deutlich den seelsorglichen Gesichtspunkt hervortreten ließ. Die sozial-wirtschaftliche Notwendigkeit des Zusammenschlusses katholischer und protestantischer Arbeiter zu gemeinsamen Organisationen für manche Gegenden nicht verkennend, zog Pius X doch vom seelsorglichen Standpunkt die rein katholischen vor und gestattet die interkonfessionellen nur unter ganz bestimmten Kautelen gegen die Gefahren, die sie möglicherweise für das religiöse Leben ihrer Angehörigen mit sich bringen können“[2]). Auch die Enzyklika „*Singulari quadam*“ kam aus einem Herzen, welchem „*instaurare omnia in Christo*“ oberste Norm war.

Pius X und Verinnerlichung

Erkenntnis des Glaubens und Gnadenvermehrung sind die Quellen der wahren Verinnerlichung. Diese in reichem Maße zu erschließen, war für Pius X die wahrste Herzensangelegenheit.

Dem Religionsunterricht der Jugend und der Erwachsenen wandte Pius X beständiges Augenmerk zu; so in seinem Schreiben vom 12. Jänner 1905[3]), noch eindringlicher in der Enzyklika „*Acerbo nimis*“ vom 15. April

---

[1]) An das eigenhändige Schreiben Pius X an Kardinal Svampa in Bologna vom 1. März 1905 (Acta S. Sedis 37,488—490) und an das Schreiben vom 1. Aug. 1905 (Acta S. Sedis 38, besonders S. 6).

[2]) Prof. Dr. *Seipel* Kathol. Kirchenzeitung (Salzburg) Nr. 34.

[3]) Acta S. Sedis 37,425—432.

1905[1]) — und abermals, speziell für Rom, in seinem Brief vom 18. Mai 1905[2]). Pius X empfahl im Interesse des christlichen Glaubensunterrichtes die Wiederbelebung der Christenlehrbruderschaften und die ausgiebigere Heranziehung der Laienkatechisten und Katechistinnen. Im Jahre 1905 erschien in Rom unter dem Protektorate des Papst-Seelsorgers ein neuer Einheitskatechismus: „*Compendio della dottrina christiana*", der 1912 völlig umgearbeitet als „*Catechismo della dottrina christiana*" herausgegeben wurde.

Mit der Erleuchtung des Verstandes sollte die Gnadenvermehrung des Herzens aufs engste verknüpft sein. Besser und wirksamer aber konnte Pius X die Herzen der Gläubigen nicht „in Christo erneuern", als dadurch, daß er sie recht frühzeitig und recht oft mit Christus vereinigte, so daß sie in Wahrheit sprechen könnten: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir"[3]). So wurde Pius X der eucharistische Papst; nicht so sehr ob der großartigen Eucharistischen Weltkongresse, die unter ihm wohl ihren Höhepunkt erreichten, sondern dadurch, daß er alle unberechtigten Schranken vom Tische des Herrn wegnahm und unablässig einlud, zu dem zu kommen, der selbst eingeladen: „Kommet zu mir, die ihr mühselig seid und beladen". Es sei hier nur erinnert an seine herrlichen Kommuniondekrete vom 20. Dezember 1905 „*Sacra tridentina*"[4]) über die Bedingungen der oftmaligen und täglichen hl. Kommunion und „*Quam singulari*"[5]) vom 8. August 1910 über das Alter der Erstkommunikanten. Der Empfang des hlst. Sakramentes wurde auch gefördert durch das Dekret „*Post editum*"[6]) vom 7. Dezember 1906, wodurch die Krankenkommunion wesentlich erleichtert wurde; dasselbe gilt von der Bestimmung, daß die Kom-

[1]) Acta S. Sedis 37,613—625.

[2]) Acta S. Sedis 37,725 ff.

[3]) Gal 2,20.

[4]) Acta S. Sedis 58,400—406.

[5]) Acta Ap. Sedis II 577—583. Vgl. dazu die Entscheidung über die tägliche Kommunion der Kinder Acta S. Sedis 39,499—501.

[6]) Acta S. Sedis 39,603.

munion auch in Kirchen eines anderen Ritus empfangen werden darf[1]), und auch am Ostersonntage in Kirchen, welche keine Pfarrkirchen sind[2]). So ist Pius X im vollen Sinn des Wortes ein Reformator auch für die Verinnerlichung des christlichen Lebens geworden. Wir können diesen gedrängten Überblick über den Pontifikat Pius' X nicht besser schließen, als mit den herrlichen Worten der Reichspost (20. August 1914 Nr. 395):

„Nach dem die Welt überstrahlenden Glanze des Pontifikats Leos XIII ... schien das schlichte Volkskind aus Riese ... ein besonders schweres Erbe angetreten zu haben, ein Erbe, das zu mehren schier übermenschliche Kräfte zu erfordern schien. Pius X wurde dieser Mehrer, dieser Augustus der Weltkirche. Von ihm gilt das Wort des heiligen Gleichnisses: Und ein Sämann ging aus zu säen. Welche Fülle von Segen strömte dieses so ganz „nach innen gerichtete" Pontifikat aus! Wie reich war die Aussaat, wie vielfältig die Früchte. Ein großer Erneuerer des kirchlichen Lebens war der nun Heimgegangene, ein Wiedererwecker des kirchlichen Geistes, der „Kirchlichkeit", wo diese zu verblassen drohte, ein Reinemacher, wo Unklarheit, Halbschächtigkeit, schwächliche Kompromißsucht die Köpfe verwirrt und die Herzen angekränkelt hatten. Ein Vater und Hirt der Kirche, aber auch ein Arzt und Operateur, der alles Ungesunde, Bresthafte, Eiternde mit scharfem Schnitt entfernte. Ein schier gigantisches Werk liegt nun abgeschlossen vor uns, eingefaßt von den elf Jahren des Pontifikats, hinter welchen der unerforschliche Ratschluß des Allmächtigen nun den Schlußpunkt gesetzt hat".

Was Johannes Diakonus als Charakteristik Papst Gregor des Großen niederschrieb, darf man auch Pius X auf den Grabstein setzen: „Velut Argus luminosissimus per totius mundi latitudinem suae pastoralis sollicitudinis oculos"[3]) (circumferebat).

---

[1]) *Tradita ab antiquis* 14. Sept. 1912 Acta Ap. Sedis IV 609 ff.

[2]) Konzils-Kongregations-Entscheidung vom 28. November 1912 (Acta Ap. Sedis IV 725).

[3]) Vita Greg. Lib. II c. 55.

Die neueren Hypothesen über die hebräischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob

Von Dr. **Andreas Eberharter**—Salzburg

Die Berichte der Genesis über die hebräischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gelten in den Kreisen rationalistisch gesinnter Bibelforscher seit langem nicht mehr als Geschichte, sondern als Sage, Mythe oder Märchen. Eine natürliche Folge hiervon ist, daß die ehrwürdigen Patriarchen-Gestalten des Alten Testamentes in das Reich der Phantasie verwiesen wurden. Dies geschieht trotz des ausdrücklichen Zeugnisses der neutestamentlichen Schriften für die geschichtliche Existenz der Patriarchen (Matth 22, 31 f; Mk 12,26; Lk 20,37; Jo 8,56. 58). Kein Wunder, daß auf bibelgläubiger Seite Widerspruch dagegen sich erhob. Diesem verdanken eine Reihe vortrefflicher Schriften über diese Frage ihren Ursprung[1]).

---

[1]) *J. Döller*, Abraham und seine Zeit [Biblische Zeitfragen II (1909) 1. Heft]. — *P. Dornstätter*, Abraham [Biblische Studien VII (1902) 1.—3. Heft]. — *H. J. Heyes*, Bibel und Ägypten. Münster i. W. 1904. — *W. Lotz*, Abraham, Isaak und Jakob [Biblische Zeit- und Streitfragen V (1910) 10. Heft]. — *J. Nikel*, Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg i. B. 1902. — Derselbe, Die Patriarchengeschichte [Biblische Zeitfragen V (1912) 3. Heft].

Ein Teil der genannten Schriften wurde nicht allen Interessenten so vollständig bekannt, daß eine zusammenfassende Darstellung der Hypothesen überflüssig erschiene, zumal da wir da und dort eine kaum bedeutungslose Ergänzung beizusteuern hoffen, welche den bisher zu Gunsten der Tradition vorgebrachten Gründen eine wirksamere Beweiskraft sichert. Der Vollständigkeit halber wollen wir uns nicht begnügen, die neueren Hypothesen als einfach gegeben oder vom Himmel gefallen zu betrachten, sondern beabsichtigen vor allem, den Unterbau kritisch zu prüfen, auf dem sie erstanden sind. Wir werden also in erster Linie den Voraussetzungen unsere Aufmerksamkeit widmen, welche den Anlaß boten, den Glauben an die historische Existenz der Patriarchen aufzugeben und an Stelle dessen wenigstens bis zur Stunde mißglückte Erklärungen der Patriarchen-Gestalten zu bieten.

I. Die Gründe, welche zur Leugnung der geschichtlichen Existenz der Patriarchen führten.

Die Gründe, welche zur Leugnung der geschichtlichen Existenz der Patriarchen führten, wurden und werden der Ethnologie entlehnt. Man sagt:

1. Die ethnologische Forschung lehrt uns, daß die älteste Geschichte der Völker in sagenhaftes Dunkel sich verliert, aus welchem für die Geschichte nichts Verläßliches mehr hervorgeholt werden kann. Es ist nun unzulässig, daß man für Israel in dieser Hinsicht eine Ausnahme macht. Deshalb kann den Erzählungen der Genesis über die Ahnen des hebräischen Volkes ein geschichtlicher Wert nicht zuerkannt werden.

2. Ferner erscheint es unmöglich, daß ein Volk im Naturzustand Jahrhunderte lang die Erinnerung über seine Herkunft bewahre. Nun sind zwischen dem Leben der Patriarchen und der ersten schriftlichen Fixierung der Genesiserzählungen wenigstens mehrere hundert Jahre verflossen[1]).

[1]) Der Zeitraum ist bei der verschiedenen Datierung der Lebenszeit Abrahams und der Genesis-Erzählungen genauer nicht zu bestimmen. Indes ist dies nicht von Belang. Bei jeder Datierung beträgt der Zeitraum einige hundert Jahre.

3. Endlich ist es eine Tatsache, daß ein Volk nie durch Wachstum und Verzweigung einer Familie, sondern durch Vereinigung von Sippen und Stämmen (gemeint ist wohl verschiedener Abstammung) entstanden ist.

Wir wollen nun diese der Ethnologie entlehnten Gründe der Reihe nach prüfen.

1. Es muß im allgemeinen zugegeben werden, daß die Nachrichten über die ersten Anfänge eines Volkes meist verschwommen und in ein rätselhaftes Dunkel gehüllt sind. Allein daraus darf man nicht ohneweiters den Schluß ziehen, daß diesen Nachrichten gar kein historischer Kern zugrunde liegt. Die neuesten Forschungen haben in dieser Hinsicht das überraschende Resultat zutage gefördert, daß Personen, Ereignisse und Orte, die früher lediglich als Produkte der Phantasie angesehen wurden, doch etwas mehr sind als Erzeugnisse menschlicher Einbildungskraft. Es möge genügen, auf Persönlichkeiten wie Minos und Midas, auf Begebenheiten wie den trojanischen Krieg und auf Örtlichkeiten wie das kretische Labyrinth hinzuweisen. Desgleichen kann auch der Kultur von Mykene nicht jeder historische Hintergrund abgesprochen werden. Insonderheit hat sich aber in der Zeit seit 50 Jahren auf dem Gebiete der altorientalischen Geschichte ein vordem kaum geahnter Wandel vollzogen. Man datierte vor dem bezeichneten Zeitraum die vorderasiatische Geschichte etwa bis ins 15. Jahrhundert v. Chr. zurück. Nun wird dieselbe um rund 1000 Jahre früher begonnen. Wenn auch zugestanden werden muß, daß wir aus der Zeit von 2500—1500 nicht viel wissen, so kann doch nicht geleugnet werden, daß wir aus dieser Zeit eine Anzahl historischer Personen, besonders Könige, kennen, ferner sind wir über die politischen Verhältnisse im Zweiströme-Land unterrichtet und können uns eine Vorstellung vom Kulturzustand und der politischen Konstellation der dort existierenden Kleinstaaten machen. Die Entdeckung und Entzifferung längst vergessener und verloren geglaubter Urkunden hat nicht wenig Licht in eine Zeit gebracht, von der man bisher wähnte, daß die Kunde von ihr jeder tatsächlichen Grundlage entbehre.

In den oben berührten Zeitraum hinein fällt nach den Angaben der Genesis die Entstehung des Volkes Israel. Es ist daher nicht von vornherein in Abrede zu stellen, daß die Anfänge dieses Volkes, wie sie in der Genesis zur Darstellung gelangen, auf geschichtlichem Boden sich befinden. Die Erzählungen selbst und die zeitliche Umwelt legen es nahe, ihnen geschichtlichen Wert zuzuerkennen. Diesen gegenüber erweist sich die Annahme, daß die Anfänge eine Volkes zumeist geschichtlich nicht mehr verfolgbar sind, als zu schwach, um Anspruch auf Berücksichtigung machen zu können.

2. Was den zweiten Grund betrifft, so muß zunächst bemerkt werden, daß keine genaueren Berechnungen vorliegen, wie lange historische Nachrichten auf mündlichem Wege fortgepflanzt werden können und wie lange nicht. Man stellt hier ein Prinzip auf, welches durch die exakte Forschung noch nicht hinlänglich sichergestellt ist. In der Tat fehlt es auch nicht an Beispielen, daß die Gestalt hervorragender, berühmter Männer Jahrhunderte hindurch in ihren charakteristischen Zügen festgehalten worden ist. Es sei in dieser Hinsicht an das Nibelungenlied erinnert, in welchem uns der Hunnenkönig Attila und der Ostgotenkönig Theodorich in den markantesten Zügen vor Augen geführt werden.

Es kann ferner nicht geleugnet werden, daß Völker ohne Schrift ihre Überlieferungen treuer und sorgfältiger zu bewahren pflegen als solche, bei denen das Schrifttum bereits Eingang gefunden hat. Insonderheit gilt dies von den Völkern des Orients. *H. Gunkel*[1]) schreibt bezüglich der Genesis-Erzählungen: „Diese Erzählungen haben in Israel eine lange Geschichte gehabt, zunächst in mündlicher Überlieferung. Alle antike Literatur hat ursprünglich nicht in geschriebener, sondern in mündlicher Form bestanden. Jene Antike hat eine Kraft des Gedächtnisses, für die wir das Verständnis verloren haben. So sind die alten Erzählungen weiter überliefert worden, nur von Mund zu Mund und doch in großer, ja oft unglaublicher

[1]) Die Urgeschichte und die Patriarchen. Göttingen 1911, 6.

Treue". In Israel standen die Verhältnisse hierfür besonders günstig, da die Geschlechter, ausgesondert von den fremden Völkern, in ununterbrochener Reihenfolge einander ablösten und die Überlieferung als teures Erbgut aus der Vergangenheit weiter vererbten. Außerdem ist es keine so ausgemachte Sache, daß diese Erzählungen nicht schon viel früher, als man auf manchen Seiten anzunehmen gewohnt ist, schriftlich festgelegt wurden. Wir besitzen aus dem vorderasiatischen Kulturbereich, unter dessen Einfluß Israel stand, Urkunden geschichtlicher Natur, welche sicher ins 3. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen. Angesichts dieser Tatsache ist die Annahme so unwahrscheinlich nicht, daß der Verfasser der Genesis bereits schriftliche Aufzeichnungen benutzte, die ihm von den Lebensschicksalen der Patriarchen Kunde gaben. Es ist darum nicht einzusehen, warum in Israel die Erinnerung an die Vorahnen sich nicht durch mehrere Jahrhunderte erhalten haben kann. Dies umso weniger, als hier erstens die Voraussetzung, daß die Vorfahren Israels sich noch in reinem Naturzustande befanden, mit Recht in Zweifel gezogen werden kann und es nach *W. Wundt*[1]) zum wesentlichen Merkmal der Sage gehört, daß sie eine geschichtliche Erinnerung voraussetzt, welche über die nächste Vergangenheit hinausreicht. Man wäre demnach zur Leugnung des historischen Charakters der Patriarchen-Gestalten auch dann nicht berechtigt, wenn man die Erzählungen der Genesis als Sagen betrachtet.

3. Gegen den geschichtlichen Charakter der Patriarchen wird endlich der Einwand erhoben, daß die Entstehung eines Volkes aus einer Familie ohne Analogie in der Geschichte dasteht. Der Ursprung eines jeden Volkes sei vielmehr auf die Vereinigung von Sippen und Stämmen zurückzuführen, die, wie wohl stillschweigend angenommen wird, verschiedener Abstammung sein müssen. Die Schwierigkeit ist hier eine doppelte: die erste liegt darin, daß eine Familie nicht zu einem Stamme sich entwickeln kann die zweite, daß die Sippen und Stämme, aus denen ein

---

[1]) Völkerpsychologie II. 1. Teil. Leipzig 1905, pag. 329.

Volk herausgewachsen ist, verschiedener Abstammung sein müssen. Die erste Schwierigkeit ist unschwer zu lösen. Die ethnologische Forschung gibt die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Entstehung eines Stammes durch die Verzweigung einer Familie zu. *E. Grosse*[1]) schreibt hierüber: „Die ältere Kulturgeschichte lehrte als selbstverständliche Wahrheit, daß der Stamm bei den Nomaden — und nicht bloß bei den Nomaden — eine erweiterte patriarchale Familie sei. Die Ethnologie kann bestätigen, daß diese Auffassung wahrscheinlich für eine große Anzahl von Fällen zutrifft, allein sie muß hinzusetzen, daß nicht die wenigsten und nicht die unbedeutendsten Gebilde unter den Hirtenvölkern eine andere Entstehungsgeschichte haben".

Th. Nöldeke[2]) gibt zu, daß kleinere Stämme und in klimatisch günstigen Gegenden sogar größere einem Stammvater ihr Dasein verdanken, wenngleich daran festzuhalten ist, daß größere Stämme in Arabien dadurch entstanden sind, daß ganze Stämme und Gruppen den Namen eines Führers oder leitenden Geschlechtes annahmen und sich als dessen Söhne bezeichneten.

A. Kremer[3]) berichtet, daß bei den reichen und herrschenden Araberfamilien der Fortpflanzung und Vermehrung zur Zeit der ersten Chalifen keine Schranke gesetzt wurde und so wuchsen dieselben zu gewaltigem Umfange an. Ein Sohn des omajjadischen Chalifen Walyd I hatte nicht weniger als 60 Söhne; mit den Töchtern und Bewohnerinnen des Harems, der weiblichen und männlichen Dienerschaft, den Verwandten und Klienten mag dessen Haushalt weit über 1000 Personen umfaßt haben. Als unter Jazyd I in Medina eine Empörung zum Ausbruche kam, trieb man alle Mitglieder der Omajjadenfamilie mit ihren Klienten aus der Stadt, deren waren über 1000, nach anderen sogar 3000. Etwas später, in der Schlacht von Wady-Sabu, sollen im Heer, das sich gegen die empörten Berberen schlug, nicht weniger als 10.000 Omajjaden sich befunden haben. Als die Abbasiden sich der Herrschaft bemächtigten, erfolgte dank der Polygamie und der

[1]) Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg i. B. 1896, 130 f.

[2]) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XL 1896) 157 f.

[3]) Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen. II (Wien 1877) 115 f.

Organisation der arabischen Familie ebenso rasch das Anwachsen der Mitglieder des herrschenden Hauses und zur Zeit Ma'muns. ungefähr 815—16 n. Chr., fand man, daß deren Zahl nicht weniger als 33.000 betrug. Legt man nun auch auf die Genauigkeit dieser hohen Ziffern kein besonderes Gewicht, so ist doch soviel daraus zu ersehen, daß die Vermehrung der herrschenden Familien, sei es durch leibliche Nachkommenschaft, sei es durch Klienten in riesiger Progression erfolgte.

Hieraus folgt nun zunächst, daß aus einer Familie wirklich ein Stamm sich entwickeln kann und somit wäre dieser Schwierigkeit der Boden schon entzogen. Aber prüfen wir nun den biblischen Bericht, was er uns über die Familie Abrahams sagt. Gn 12,16 wird bemerkt, daß Abraham Knechte und Mägde hatte. Gn 13,7 erzählt, daß ein Streit zwischen den Hirten der Herden Abrahams und Lots entstand, weil für sie das Land zu klein war, als daß sie ihre Herden hätten weiden können. Aus Gn 14,14 erfahren wir, daß Abraham mit 318 hausgeborenen Knechten den Königen des Ostens nachjagte und deren Nachhut schlug. Endlich wird Gn 20,14 mitgeteilt, daß Abraham an Knechten und Mägden einen Zuwachs erhielt. So stellt sich also die Familie Abrahams nach dem Berichte der Genesis als eine bedeutende Größe dar. Wir dürfen die Familie Abrahams nicht als Einzelfamilie in unserem Sinne ansehen, sondern sie ist als patriarchale Großfamilie zu betrachten, wenn wir ihr schon nicht den Namen eines Stammes geben wollen. Daß aus einer solchen Familie ein Stamm herauswachsen kann, wird kein vernünftiger Beurteiler der Genesis-Erzählung in Abrede stellen wollen. Selbst die Entwicklung einer solchen Patriarchenfamilie zu einem Volke wird man nicht kurzerhand in den Bereich der Unmöglichkeit verweisen können.

Nun kommt aber eine neue Schwierigkeit. Die Genesis erzählt in den Kapiteln 29,32—34; 30,5—13. 17—25; 35,17 f. 22—26, daß Jakob 12 Söhne hatte. Das könne der Wirklichkeit kaum entsprechen. *B. D. Eerdmans*[1]) bemerkt: „Es ist wohl sicher, daß die Zwölfzahl der Söhne Jakobs eine künstliche Konstruktion ist . . . Es ist an sich

[1]) Alttestamentliche Studien II. (Giessen 1908) 50 f.

nicht sehr wahrscheinlich, daß die historischen Tatsachen dieser Konstruktion zufälligerweise genau entsprochen haben". — *B. Stade*[1]) schreibt: „Wir sind alle gewöhnt, uns Israel als ein in 12 Stämme zerfallendes Gemeinwesen zu denken. Diese Zwölfteilung hat jedoch niemals irgend welche praktische, sei es politische oder religiöse Bedeutung gehabt, sie ist immer theoretisch gewesen. Keine alte Erzählung historischen Charakters berichtet von ihr irgend etwas. Sie verdankt ihre Entstehung den Vorstellungskreisen der Priester, sie entstand an den alten Heiligtümern und ward dort gebildet zum Zwecke der genealogischen Darstellung der Vätersage". Hierfür werden zwei Gründe angeführt; der erste beruht auf der damaligen Sitte, daß man jede vollständige Gruppe gerne in 12 Teile teilte, weil die Zwölfzahl als Symbol der Vollheit galt. Der andere ist mythologischer Natur; der Zwölfzahl liegt die Vorstellung des Tierkreises zugrunde. Was den ersteren Grund anbelangt, ist zu bemerken, daß die Behauptung, daß die Zwölfzahl als Symbol der Vollheit angesehen wurde, nicht hinlänglich begründet ist. Aber auch angenommen, sie galt als Symbol der Vollheit, so folgt daraus noch nicht, daß diese Zahl mit Vorliebe als Schema für die Genealogien benutzt wurde. Neben Jakob scheinen allerdings auch noch Nachor (Gn 22, 20—24) und Ismael (Gn 25,13—16) mit 12 Söhnen auf. Aber daneben gibt es auch Genealogien, bei denen von einer Zwölfzahl keine Spur zu finden ist. Es sei hier nur an die Genealogie Abrahams und der Ketura (Gn 25,1—4), Esaus (Gn 36, 9—15), der Söhne Jakobs (Gn 46,9—26) erinnert. Mit gleichem Rechte könnte man auch das von der Vier-, Drei- und Zweizahl behaupten. Der erste Grund muß sohin als rein hypothetisch angesehen werden.

A. Jeremias[2]) hat den Nachweis zu bringen versucht, daß die 12 Söhne Jakobs den 12 Tierkreisbildern entsprechen. Hierbei stützt er sich auf Gn 49,3—27. Es ist

---

[1]) Geschichte Israels I. Berlin 1887. 127.

[2]) Das Alte Testament im Lichte des alten Orients². Leipzig 1906. S. 396—98.

nun klar, wenn die 12 Söhne Jakobs nichts anderes sind als die vom Himmel auf die Erde herab projizierten Tierkreisbilder, so müssen die Vergleiche in Gn 49,3—27 etwas enthalten, was an die Tierkreisbilder erinnert. Denn sonst hat man doch gar keinen Anhaltspunkt für die obige Annahme. Wie stellt sich nun Gn 49,3—27 mit seinen Vergleichen zu den Tierkreisbildern? Bei Juda (Gn 49,9), der mit dem Löwen verglichen wird, haben wir einen Anhaltspunkt, denn auch im Tierkreis findet sich der Löwe. Aber dann ist Schluß. Simon und Levi sollen den Zwillingen entsprechen, waren aber keine Zwillinge (Gn 29,33 f). Zabulon soll der Steinbock sein, davon ist Gn 49,13 keine Rede u. s. w. Die Beweise, welche *A. Jeremias* dafür beibringt, daß die 12 Söhne Jakob den Tierkreiszeichen ihr Dasein verdanken, sind nichts anderes als „künstliche Konstruktionen". Die Gründe, welche man gegen die Zwölfzahl der Söhne Jakobs vorzubringen hat, sind daher als unzulänglich anzusehen. Da die physische Möglichkeit, daß Jakob von vier Frauen 12 Söhne gezeugt hat, wohl keinen Bedenken begegnen kann, so wird man an der Richtigkeit dieser Mitteilung nicht zweifeln dürfen. Von Jakob erzählt dann die Genesis weiter, daß er mit seinen Söhnen und ihren Kindern nach Ägypten auswanderte (Gn 46,5 f). Die Gesamtheit seiner Familie, von den Weibern seiner Söhne abgesehen (Gn 46,26, Ex 1,5), betrug 70 Seelen.

Die Bibel berichtet dann weiter, daß die Familie Jakobs außerordentlich stark sich vermehrte (Gn 47,27; Ex 1,7), so daß die Patrioten in Ägypten darob Angst bekamen (Ex 1,9 f). Welcher Zeitraum zwischen der Auswanderung Jakobs und zwischen der Tatsache, daß Israel ob der großen Zahl seiner Angehörigen den Ägyptern Furcht einflößte, verflossen ist, kann nicht genau festgestellt werden. Aus verschiedenen Angaben der Bibel, z. B. Ex 1,8, darf angenommen werden, daß seit der Niederlassung Israels in Gosen bis zur Bedrückung eine längere Zeit vergangen war.

Nach der Darstellung der Bibel gewinnt man nun den Eindruck, daß während dieser Zeit Israel, bestehend aus

den zwölf Söhnen Jakobs, deren Weibern und Kindern, zum Volke heranwuchs. Die Schwierigkeit, die sich hier erhebt, ist nicht die, daß aus zwölf Stämmen ein Volk hervorgegangen ist. Denn die Ethnologie wird ohne weiteres zugeben, daß Völker durch Vereinigung von Stämmen entstanden sind. Auch darin liegt die Schwierigkeit nicht, daß es gerade zwölf Stämme waren. Denn zur Bildung eines Volkes genügen auch weniger Stämme. Der Stein des Anstoßes ist hier, daß die zwölf Söhne Jakobs, ein jeder ohne Ausnahme, sich zu einem Stamm erweitert hat, daß also die zwölf Stämme auf einen gemeinsamen Stammvater zurückzuführen sind. Die Möglichkeit an sich wird nicht bestritten werden können. Wenn man nun in Erwägung zieht, daß bei den Hebräern die Polygamie herrschte, ferner, daß Jakob bei seiner Auswanderung aus Kanaan viele Knechte und Mägde hatte (Gn 30,43; 32,16; 33,8), die er mit nach Ägypten nahm (Gn 46,6), endlich die zahlreiche Nachkommenschaft wiederholt Gegenstand der göttlichen Verheißung war (Gn 12,2; 15,5; 17,6; 18,18; 22,17; 26,6; 28,3. 14), die Gn 49,3—27 auf die zwölf Söhne Jakobs ausgedehnt wird, so liegt die Wahrscheinlichkeit auch vom ethnologischen Standpunkt nicht allzufern, daß aus den 12 Söhnen Jakobs 12 Stämme hervorgingen. Denn der bewegliche Besitz Jakobs ward nach babylonischem Recht, welches oft genug in der Genesis durchschimmert, unter die 12 Söhne zu gleichen Teilen geteilt, demnach auch die Knechte und Mägde. Wenn man sich nun vor Augen hält, daß jeder Sohn eine nicht unerhebliche Anzahl von Knechten und Mägden erhielt, so war es, selbst bei relativ nicht zahlreicher Nachkommenschaft eines einzelnen der Söhne Jakobs, so unmöglich nicht, daß jede Patriarchenfamilie zu einem Stamme sich entwickelte. Freilich diese Stämme waren nur der leitenden Familie nach blutsverwandt, die übrigen Glieder, welche zu den einzelnen Patriarchenfamilien gehörten, waren, wenn nicht durch die Bande des Blutes — die Töchter der Patriarchen werden nicht alle ehelos geblieben sein — so doch durch die gemeinsame Nationalität und Religion mit der Hauptfamilie verbunden, Faktoren, welche erwiesener-

maßen von jeher auch bei Stämmen verschiedener Abstammung den Zusammenschluß zum Volke erleichterten.

Wenn man die Erzählung der Genesis über die Entstehung des Volkes Israel vorurteilsfrei prüft, so kann nicht behauptet werden, daß dessen Werdegang so ganz ohne Analogie dasteht. Die einzige Schwierigkeit bildet die Zwölfzahl der Söhne Jakobs und der Stämme, gegen deren Tatsache aber bisher mehr als künstliche Konstruktionen und kühne Kombinationen nicht vorgebracht werden konnten.

II. Die verschiedenen Hypothesen zur Erklärung der Patriarchengestalten.

Nachdem man auf Grund der vorhin behandelten Voraussetzungen zum Resultate gekommen war, die geschichtliche Existenz der Patriarchsn, trotz des ausdrücklichen Zeugnisses hierfür in den neutestamentlichen Büchern, zu leugnen, sah man sich vor die nicht gerade leichte Aufgabe gestellt, die Patriarchengestalten zu erklären. Hierbei sind je nach dem literarischen Charakter, den man den Genesiserzählungen zuerkannte, verschiedene Ansichten zum Ausdruck gekommen. Der Hauptsache nach sind es deren drei:

1. Die Patriarchen sind als Personifikationen von Stämmen zu betrachten.
2. Die Patriarchen sind ursprüngliche Gottheiten.
3. Die Patriarchen sind Märchenhelden.

1. Die Patriarchen sind keine Stammespersonifikationen. Die Vertreter der ersten Hypothese zur Erklärung der Patriarchengestalten betrachten die Erzählungen der Genesis als Sagen. Inwieweit denselben ein historischer Kern zugrunde liegt, gehen sie jedoch weit auseinander. Wir können drei Richtungen unterscheiden. Auf dem rechten Flügel stehen jene Forscher, welche zwar am Axiom, daß wir in der Genesis Sagen vor uns haben, unbedingt festhalten, aber trotzdem mit dem Aufwand großer Gelehrsamkeit und Ausnützung aller Hilfsmittel, welche die neuere Forschung zur Verfügung

gestellt hat, die geschichtliche Existenz der Patriarchen verteidigen. Es seien zur Bestätigung dieser Behauptung einige Vertreter hier angeführt.

Fr. Wilke[1]) schreibt inbezug auf die Patriarchengeschichte: „Mit der eigentlichen Geschichte des Volkes Israel haben wir es in der Periode Abrahams noch nicht zu tun, denn diese beginnt erst mit der Einigung der verschiedenen Nomadenstämme durch Mose. — Die ausführlichen Geschichten (der Patriarchenzeit) sind zunächst doch nur auf mündlichem Wege, also durch „Sagen" weitergegeben worden und damit ist die Möglichkeit zugestanden, daß sich an den uralten Stamm echter Tradition im Laufe der Jahrhunderte allerlei Rankenwerk angelehnt haben kann. Indessen entbindet uns diese Erkenntnis doch nicht der Verpflichtung, das, was wirklich geschehen und mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung als historische Tatsache zu erweisen ist, als Geschichte anzuerkennen. Denn die volkstümliche Sage erfindet den Erzählungsstoff nicht, vielmehr liegt ihr im Unterschied vom Mythus, der von der Idee ausgeht, stets ein geschichtlicher Kern zugrunde, welcher eine getreue Erinnerung an die großen Führergestalten und die entscheidenden Ereignisse der nationalen Urgeschichte umschließt. — Den Nachweis glauben wir mit geschichtlichen Mitteln erbringen zu können, daß der Patriarch, in dem wir Christen den ersten Offenbarungsempfänger der Heilsgeschichte sehen, wirklich eine historische Persönlichkeit von Fleisch und Blut gewesen ist, dessen Herz, dessen Seele, dessen Wesen wir noch heute zu erkennen vermögen".

B. D. Eerdmans[2]) bemerkt: „Die Personen selbst erfindet die Sage nicht! Die Leute, welche sich in ihren Versammlungen Geschichten über ihre Ahnen zu erzählen wissen, mögen die unglaublichsten Dinge über sie erdichten, sie knüpfen an den Namen an, den ihre Väter schon gekannt haben, und auf welchen die Tradition die Abkunft des Stammes oder der Familie zurückführt. Ich möchte daher aus dem Charakter der israelitischen Sagen nicht schließen, daß die Personen, über welche sie erzählt werden, niemals existiert haben".

Dem Zentrum gehören jene Forscher an, welche den Sagen zwar einen historischen Hintergrund zuerkennen,

---

[1]) War Abraham eine historische Persönlichkeit? Leipzig 1907. 38 f. 48.

[2]) Alttestamentliche Studien II. (Die Vorgeschichte Israels). Gießen 1908. 49.



aber die Personen der Sage nicht als Individuen, sondern als Stämme betrachten.

Nach *C. Steuernagel*[1]) sind die Patriarchen keine Personen, sondern wandernde Stämme. Jakob ist demzufolge ursprünglich die Personifikation eines gleichnamigen Stammes, der einst in Kanaan wohnte. Die Abraham- und Isaaksagen sind nach seiner Meinung Varianten der Jakobsagen. Teilweise vertrat diese Anschauung auch *B. Stade*[2]), wenn er schreibt: „Joseph, Jakob, Isaak und Abraham sind Stammheroen, die beiden ersteren sind zugleich Stammnamen".

Auf dem linken Flügel steht *J. Wellhausen*[3]) mit seinen Anhängern. Nach dieser Ansicht sind die Patriarchen Personifikationen von Stämmen, welche zur Königszeit existierten und in die Vorzeit zurückprojiziert wurden.

„Über die Patriarchen", schreibt *Wellhausen*, „ist kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volke entstanden sind. Diese spätere Geschichte wird hier (in der Patriarchengeschichte), nach ihren inneren und äußeren Grundzügen, absichtslos ins graue Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Bild ab. Das Knochengerüst der Erzvätersage bildet bekanntlich die ethnographische Genealogie. Die Leastämme werden mit den Rahelstämmen unter dem gemeinsamen Vater Jakob — Israel zusammengefaßt, demnächst das ganze Israel mit dem Volke Edom unter dem alten Namen Isaak (Am 7,6. 16), weiter Isaak mit Lot, dem Vater von Moab und Ammon unter Abraham; zusammen werden diese nahe verwandten und einst enge verbundenen hebräischen Völkerschaften in enge Beziehungen gesetzt zu den Bewohnern der mesopotamischen Wüste und in scharfen Gegensatz zu den Kanaaniten in deren Land sie wohnten".

Es ist nicht unsere Absicht, auf die Theorie *Wellhausens* hier näher einzugehen; dieselbe hat *B. D. Eerd-*

---

[1]) Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. Berlin 1901. 38—40.

[2]) Geschichte des Volkes Israel, in: Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausgegeben von *W. Oncken*, 1. Hauptabt. 6. Teil I. (Berlin 1887) 127.

[3]) Prolegomena zur Geschichte Israels[5]. Berlin 1899. 322.

mans[1]) ausführlich widerlegt. Unsere Aufgabe beschränkt sich darauf zu zeigen, daß die Deutung der Patriarchengestalten als Stammespersonifikationen nicht zulässig ist. Welche Gründe lassen sich gegen die Stammhypothese anführen?

Zunächst müssen wir zugestehen, daß diese Hypothese mancherlei Analogie für sich hat. So bezeichneten beispielsweise die Griechen als die Väter ihrer Stämme Männer, welche tatsächlich nichts anderes sind als nachträgliche Personifikationen des Stammes selbst. Dies ist der Fall, wenn Hellen als Vater der Hellenen, Jon als Vater der Jonier, Aiolos als Vater der Äolier bezeichnet werden. Diese Art der Einsetzung einer Einzelnperson für einen Stamm kommt auch im Alten Testamente vor, z. B. Gn Kap. 10; 25,14; 49,3—27. So dürfen also tatsächlich manche alttestamentliche Namen in diesem Sinn genommen werden. Allein ein Generalschlüssel, wie *H. Gunkel*[2]) bemerkt zu den Gestalten der Genesis ist ihre Auffassung als Völker (bezw. Stämme) keineswegs". Denn es gibt auch Namen, welche sich als Personennamen nachweisen lassen, z. B. Nachor, Ismael, Simeon. Was die Namen der Patriarchen betrifft, so begegnet Abraham nie als Stammname. Wohl aber ist nachweisbar, daß Abram = Abiram (Kurzform für Abraham) Personenname ist. In den Kontrakttafeln aus der babylonischen Stadt Dilbat hat man mehrfach den Personennamen A-ba-am-ra-ma (Varianten: A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-am) entdeckt. Derselbe fügt sich ohne weiters einer bekannten Gruppe von babylonischen Eigennamen nicht religiösen Inhalts ein, welche vom Verhältnis des neugeborenen Kindes zur Familie handeln, z. B.:

A-bam-la-idi = Er hat den Vater nicht kennen gelernt.
A-ḫam-arši = Ich habe einen Bruder bekommen u. s. w.

Es läßt sich nun mit Sicherheit behaupten, daß A-ba-am-ra-ma nicht viel anders als Abram ausgesprochen wurde. Somit steht fest, daß Abraham bereits in altbaby-

---

[1]) Die Vorgeschichte Israels. 30—35.

[2]) Die Urgeschichte und die Patriarchen. Göttingen 1911. 41.

lonischer Zeit als Personenname vorkam[1]). Abiramu kommt ferner als Name eines assyrischen Eponymos aus dem Jahre 677 v. Chr. und Abi-rami als Name der Mutterschwester Asarhaddons auf einer Kontrakttafel aus dem Jahre 674 v. Chr. vor[2]). In einem Briefe, welcher bei den Ausgrabungen zu Ta'anek gefunden wurde, begegnet der parallele Name Bel-ram[3]).

Der Name Abram findet sich endlich auch auf einer ägyptischen Urkunde des 10. Jahrhunderts v. Chr., auf welcher vom Felde Abrahams ohne Gottesdeterminativ die Rede ist. Isaak begegnet als Volkname nur Am 7,9. 16. Jakob wird zwar einigemale als Volksname gebraucht, aber nur an poetischen und prophetischen Stellen, tritt aber auch da gegen den Namen Israel zurück. Es ist nun gewiß auffallend, wenn Abraham, Isaak und Jakob Volksstämme gewesen sein sollen, daß diese Stämme so schnell verschollen sind, daß dieselben im weiteren Verlaufe der Geschichte keine Rolle mehr spielen und daß bei diesem Sachverhalte die Israeliten gerade diese Stämme zu ihren angeblichen Ahnen umgedeutet haben. Man hat daher Grund genug, diese Hypothese als nicht hinlänglich erwiesen abzulehnen.

2. Die Patriarchen waren keine Gottheiten. Die zweite Hypothese geht von der Anschauung aus, daß die Patriarchenerzählungen Göttersagen = Mythen seien. Diese seien allerdings nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern hätten im Verlaufe der Jahrhunderte eine vielfache Überarbeitung erfahren. Eine Folge dieser literarisrhen Überarbeitung war es auch, daß die ursprünglichen Gottheiten zunächst zu Halbgöttern oder Heroen und endlich zu Menschen degradiert wurden. In dieser letzten Auffassung wurden sie zu Stammvätern des Volkes Israel umgedeutet.

---

[1]) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXX (1910) 2 f.

[2]) *H. Zimmern* u. *H. Winckler,* Die Keilschriften und das Alte Testament[3]. 482.

[3]) *Fr. Wilke,* War Abraham eine historische Persönlichkeit? Leipzig 1907. 37.

Die Vertreter dieser Hypothese, zu der *Th. Nöldeke*[1]) den Anstoß gegeben hat, gehen aber wieder in drei Richtungen auseinander. *B. Stade*[2]), *Ed. Mayer*[3]) u. *B. Luther*[4]) vertreten, die Ansicht, daß Abraham, Isaak und Jakob ursprünglich kanaanitische Gottheiten gewesen sind, deren Heiligtümer von den Israeliten übernommen wurden. *E. Goldziher*[5]), *J. E. Stucken*[6]) und *H. Winckler*[7]) glaubten, daß den Patriarchengestalten Israels babylonische Göttersagen zugrunde liegen. *D. Völter*[8]) endlich entdeckte, daß ägyptische Gottheiten das Prototyp für die Patriarchen Israels gebildet haben.

Wir werden nun die drei Anschauungen einer Prüfung unterziehen und stellen uns daher zunächst die Frage: Welche Gründe sprechen dafür, daß Abraham, Isaak und Jakob ursprünglich kanaanitische Gottheiten waren? Inbezug auf Abraham werden drei Gründe angeführt: Erstens sein Name, zweitens seine Verehrung zu Hebron und endlich drittens seine Identität mit dem nabatäischen Gott Dusares.

Was den Namen Abraham anbelangt, wird behauptet, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß ein Vater seinem Sohne diesen Namen beigelegt habe. Denn dieser Name bedeutet entsprechend der Kurzform 'Abram = Abi-ramu „hoher Vater“, „Vater der Höhe“, „Vater des Erhabenen“, „mein Vater ist erhaben“. Hierauf ist zu erwidern, daß die Bedeutung dieses Namens noch nicht sicher festgestellt ist. Denn, wie die Urkunden aus Dilbat lehren, kann

---

1) Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes. Kiel 1860.

2) Geschichte des Volkes Israel I. Berlin 1887. 127.

3) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Mit Beiträgen von *B. Luther*. Halle 1906. 258 f.

4) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXI (1901) 73 ff.

5) Der Mythos bei den Hebräern in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1876.

6) Die Astralmythen der Hebräer. Drei Teile. Leipzig 1896—99.

7) Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. II. Die Legende. Leipzig 1900.

8) Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie. Leiden 1912.

der Name etymologisch auch „er hat den Vater lieb“ oder „mein Vater liebt“ bedeuten und würde daher nichts anderes ausdrücken als das innige Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Doch zugegeben, er würde das Verhältnis des Namenträgers zu seinem Gotte ausdrücken, dessen Schutz er unterstellt wird, so folgt daraus nicht, daß derselbe ursprünglich als Gottheit angesehen wurde. *W. Wundt*[1]) bemerkt hierüber ganz mit Recht, „daß er zwar mit dem Versuche, aus den Namen von Menschen oder von menschlich gedachten Heroen einstige Naturgötter zu erschließen, nicht so schlimm bestellt sei“. „Doch“, fährt er fort, „legt auch er dem Eigennamen für die Frühzeit der menschlichen Kultur eine Bedeutung bei, die ihm schwerlich gebührt. Es mag ja sein, daß ganz so gleichgültig, wie uns heute, jener frühen Zeit der Eigenname nicht gewesen ist. Aber völlig identisch mit dem Charakter der Person wird er schwerlich gewesen sein“. Wenn demnach auch der Name einer Person seinem Inhalte nach eine Bedeutung hätte, welche auf eine Gottheit schließen ließe, so wäre man deshalb nicht berechtigt zu behaupten, daß die betreffende Person ursprünglich eine Gottheit gewesen sei. Dazu kommt ferner, daß theophore Personennamen in Südarabien und Babylonien häufig in Gebrauch waren, so daß man auf Grund dieser Anschauung genötigt wäre, in allen Personen, welche einen derartigen Namen trugen, ursprüngliche Gottheiten zu erblicken. Auf diese Weise würde das Pantheon eine Bereicherung erfahren, die selbst für eingeschworene Polytheisten eine Ursache zur Beschwerde wäre. Endlich ist zu betonen, daß der Name Abraham bezw. Abram, wohl als Personen- aber nirgends als Gottesname vorkommt. Somit ist der erste Beweis als hinfällig zu betrachten.

Zweitens wird die Verehrung, welche Abraham zu Hebron genossen, als Grund für dessen göttlichen Charakter angeführt. Wie steht es mit diesem Kultus?

---

[1]) Völkerpsychologie II 1. Leipzig 1905. 392.

Die Begründung dieses Kultes läßt sehr viel zu wünschen übrig. Man sagt, Hebron sei eine altkanaanitische Kultstätte gewesen. In Gn 13,18; 18,1 wird Abraham mit der Terebinthe Mambre bei Hebron in Verbindung gebracht. Demnach dürfte Abraham eine Baumgottheit gewesen sein, welche dort verehrt wurde. Hier baut sich eine Hypothese auf die andere auf. Woher weiß man, daß Hebron eine altkanaanitische Kultstätte gewesen ist? Was berechtigt zum Schlusse, daß Abraham einst eine Baumgottheit war, etwa weil erzählt wird, daß der Patriarch dort einen Altar erbaute und eine Gotteserscheinung hatte? Man möchte meinen, daraus ließe sich eher das Gegenteil folgern. Wenn Abraham als Baumgottheit angesehen wurde, warum heißt dann die Terebinthe „Mambre“ und nicht „Abraham?“ Ferner bietet die ganze Heilige Schrift des Alten Testamentes keinen Anhaltspunkt, daß Abraham je in Hebron als Gottheit verehrt wurde. Wie kann man also aus den oben angeführten Stellen den Nachweis erbringen, daß Abraham ursprünglich der Gott Hebrons war und später zum Ahnen des Volkes herabsank? Nach dem Berichte des *Flavius Josefus* (Bell. jud. IV 9,7) wurde in Hebron das Grab Abrahams gezeigt. Allein daraus folgt doch nicht, daß Abraham eine Gottheit war, sondern nur, daß der Ort als ehrwürdig galt, weil Abraham dort seine letzte Ruhestätte gefunden hatte. Die Verehrung berühmter Männer der Vorzeit und ihrer Grabstätten ist heute noch im semitischen Orient üblich, daraus folgt aber nicht, daß diese Männer ursprünglich Götter waren oder jemals für solche gehalten wurden. Zudem kommt noch, daß von Abraham in der Genesis Dinge erzählt werden, die durchaus nicht mit seinem angeblich ursprünglich göttlichen Charakter übereinstimmen. Er war, wie die Bibel berichtet, der Anführer eines halbnomadisierenden Stammes (Gn 12,1—20), seine und seines Vetters Lot Hirten stritten sich um die Weideplätze (Gn 13,4—10), in der Familie gab es Verdrießlichkeiten wegen der Nebenfrau Agar (Gn 13,4—10), u. s. w. Nichts deutet somit darauf hin, daß Abraham ursprünglich als Gottheit betrachtet wurde.

Drittens glaubt man den Gott Abraham im Nabatäergott Dusares zu entdecken. Auch dieser Beweis ist nicht stichhältig. Denn abgesehen davon, daß man nicht erklären kann, wie Dusares als Abraham nach Kanaan versetzt wurde, muß es als verfehlt betrachtet werden, Dusares als Ba'al der Sara" zu übersetzen. Dusares bedeutet nicht Herr der Sara, sondern „Herr von Sara" und Sara war eine Landschaft südlich von Gabalene, welche heute noch diesen Namen trägt. Alte arabische Geographen kennen auch ein Gebirge mit dem Namen „eššarat"[1]).

Die Begründung, daß Abraham ursprünglich eine kanaanitische Gottheit war, stützte sich daher auf ganz müßige Kombinationen und vorgefaßte religionstheoretische Meinungen. Solide Beweise für diese Behauptung sind bis zur Stunde nicht erbracht worden.

In ähnlicher Weise wie Abrahams sucht man Isaaks göttlichen Charakter zu erweisen. Zuerst wird sein Name als ursprünglicher Gottesname betrachtet, dann verweist man auf seine Verehrung in Bersabee und endlich ist es die Bezeichnung „Schrecken Isaaks" (Gn 31,41. 53), welche hierfür ins Treffen geführt wird. Der Name Isaak wird zunächst mit Namen wie Israel, Ismael in Vergleich gebracht. Man behauptet, Isaak sei eine Kurzform für Isaakel. Ohne die Möglichkeit dieser Kurzform bestreiten zu wollen. sei aber bemerkt, daß der Name Isaakel in der ganzen Bibel nicht vorkommt. Gesetzt aber, er würde vorkommen oder tatsächlich als Kurzform sich beweisen lassen, so ergibt sich die Frage: Ist die Namensform Isaakel ein Beweis, daß Isaak ursprünglich eine Gottheit war? Isaakel wird von den Vertretern dieser Meinung übersetzt: „Der lacht, ist Gott", oder „Er lacht, ist Gott". Allein diese Übersetzung ist, rein grammatikalisch betrachtet, nicht die einzig zulässige. Ferner ist zu betonen, daß ein Gottesname „Er lacht" oder „Der lacht" im Pantheon der semitischen Völker ganz unbekannt ist. Endlich sind die in den südarabischen und den babylonischen Namen der Hammurapizeit vorkommenden Imperfektformen stets Prä-

---

[1]) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXX (1910) 148.

dikat eines Verbalsatzes und nicht Subjekt eines Nominalsatzes. Daraus folgt, daß die Deutung des Namens Isaakel „Der lacht“ oder „Er lacht ist Gott“ ohne Analogie dasteht. Mithin muß der Beweis aus dem hypothetischen Namen Isaakel als verfehlt bezeichnet werden.

Isaak soll ferner die Gottheit von Bersabee gewesen sein. Diese Behauptung stützt sich auf jene Berichte in der Genesis, welche Isaak mit dieser Ortschaft in Verbindung bringen (Gn 22,2 vgl. 21,33; Gn 26,23. 33). Ohne die Beziehungen Isaaks zu Bersabee leugnen zu wollen, muß man doch fragen, welche Bemerkung in der Bibel gibt einen Anlaß oder Anhaltspunkt, Isaak als den Gott von Bersabee zu betrachten? Nicht eine einzige Stelle in der Genesis läßt sich finden, welche auch nur im entferntesten den göttlichen Charakter Isaaks verrät. Wenn *E. Mayer*[1]) die Opferung Isaaks mit der Sage von der Iphigenie, der Tochter des Agamemnon oder des Theseus, in Vergleich setzt, welche zur Versöhnung der Artemis geopfert werden sollte, so übersteigt die mythologisierende Kombination die Grenzen einer ernsten Behandlung und kann darum nicht als Beweis für den göttlichen Charakter Isaaks angesehen werden. Außerdem fehlt jede Spur, daß Isaak in Bersabee jemals ein Kult gezollt wurde. Endlich ist nicht außeracht zu lassen, daß von Isaak in der Bibel Handlungen erzählt werden, welche im Repertoir der verschiedenen Mythen keine Analogie finden. Auch dieser Beweis ist daher nicht stichhältig.

Endlich wird Gn 31,42 53 angeführt, wo der Ausdruck „Schrecken Isaaks“ vorkommt. Dieser wird in dem Sinne erklärt, daß Isaak es ist, welcher den Schrecken verbreitet, also muß Isaak irgend eine Gottheit sein.

Hierauf ist folgendes zu erwidern: Selbst wenn es bewiesen wäre, daß Isaak als subjektiver Genitiv genommen werden müßte, so wäre nach dem biblischen Sprachgebrauch noch keineswegs anzunehmen, daß Isaak eine Gottheit sei. Denn als solche Subjekt-Genitive kommen, mit dem Worte Schrecken verbunden, menschliche Per-

---

[1]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 258.

sönlichkeiten vor (Dt 2,25; 11,25; Ps 64,2b; Ps 105,38; Esth 8,17; 9,2 f; 1 Chr 14,17); ferner werden sogar Abstrakta als Ursache der Furcht bezeichnet Ps 91,5; Prv 1,33. Außerdem kommen Stellen vor, in denen der dem Worte Schrecken folgende Genitiv unmöglich subjektiv genommen werden darf Dt 28,67; Prv 1,26 f. In Gn 31,42. 53 widerspricht diese Deutung, abgesehen davon, daß sie nicht ausschließlich zulässig ist, was man zu einem Beweise für den göttlichen Charakter Isaaks fordern müßte, dem Zusammenhange. Endlich ist eine Gottheit „Schrecken Isaaks" nicht bloß ganz und gar unbekannt, sondern birgt inbezug auf seine Bildung erhebliche Schwierigkeiten in sich, da solche Gottesnamen sonst im Hebräischen nicht vorkommen. Diese Gründe zeigen hinlänglich klar, daß der Weg bis zum Gotte Isaak noch nicht zurückgelegt ist.

Wie Abraham und Isaak, so soll auch Jakob ursprünglich eine kanaanitische Gottheit gewesen sein. Zur Stütze dieser Anschauung beruft man sich auf den Namen des Patriarchen, ferner auf den Ringkampf Jakobs am Jabok (Gn 32,23—30) und auf die Ausdrücke „Stier Jakobs" und „Stein Israels" (Gn 49,24).

Hinsichtlich des Namens bemerken wir, um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, daß die Kurzform Jakob für Jakobel nicht erwiesen ist. Ferner, wenn dies bewiesen wäre, daraus nicht gefolgert werden kann, daß Jakobel ursprünglich eine kanaanitische Gottheit gewesen sei. Denn der Name Jakobel kommt unter den Personennamen der Hammurapidynastie in der Form Jaḫqubel vor. Vielleicht ist damit auch der ebendort 11mal begegnende Name Jaqubel und die Kurzform Jaqubum zu identifizieren[1]. Der angebliche Name Iʿpqhr eines Hyksoskönigs kann schon aus dem Grunde keinen Beweis für den göttlichen Charakter Jakobs bilden, weil sowohl der Name und noch mehr dessen Erklärung unsicher sind[2]. Wenn endlich auf einer Liste Tutmosis III (um 1500 v. Chr.) der Name Jakobel als Stadtname vorkommt, so bildet diese

[1]) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XXX (1910) 6.
[2]) Ebd. 7.

Ortsbezeichnung so lange keinen Beweis für eine Gottheit namens Jakob, als nicht gezeigt werden kann, daß dieselbe nur einem Gotte Jakob ihren Ursprung verdankt. Der erste Beweis für den göttlichen Charakter Jakobs verdient daher keine ernste Beachtung. Der Ringkampf Jakobs am Jabok mit einem höheren Wesen (Gn 32,23—32) ist für den Okzidentalen im 20. Jahrhundert allerdings eine ungewohnte Darstellung eines Offenbarungsvorgangs. Allein dies gibt niemand ein Recht, die Erzählung in den Bereich des Mythus zu verweisen. Und selbst wenn die Erzählung ein Produkt der mythenbildenden Phantasie wäre, so müßte erst gezeigt werden, daß in diesen literarischen Erzeugnissen es nur Götter sind, welche miteinander kämpfen. Es würde demnach auch in diesem Fall erst bewiesen werden müssen, daß Jakob als Gottheit gedacht wurde. Damit steht aber im Widerspruch, was vorher und nachher in der Genesis über Jakob erzählt wird. Mag daher diese Art der Offenbarung, daß Jakob von seinem Bruder Esau, welcher ihm mit bewaffneter Macht entgegenzog, nichts zu fürchten habe, uns sonderbar dünken, ein hinreichender Grund, die Erzählung als Mythus zu betrachten und Jakob zu einer Gottheit zu erheben, ist sie nicht. Es wäre nach unserer Meinung eine vertiefte Betrachtung, wie Orientalen Gottesoffenbarungen mit Rücksicht auf ihren besonderen Zweck darzustellen pflegten, viel nützlicher als kategorische Behauptungen aufzustellen, die einer Begründung entbehren. So schreibt z. B. *B. Stade*[1]) inbezug auf Jakob-Israel: „Jakob-Israel erklärt sich durch Identifizierung und Verschmelzung zweier als *heroes eponymi* verehrten mythologischen Figuren: Israel ist als solche durch den Ringkampf mit Gott hinlänglich beglaubigt“. Wir müssen daher auch diesem Beweise unsere Zustimmung versagen.

Was endlich Gn 49,24 anbelangt, so muß festgestellt werden, daß die Auslegung der Stelle „Stier, der Jakob gehörte und Stein, in dem Jakob wohnte“, also Kultobjekt waren, reine Willkür ist. Es findet sich im Alten Testa-

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel I. Berlin 1887. 125.

mente keine Spur davon, daß Jakob unter dem Symbol des Stieres oder Steines verehrt wurde. Wo sonst im Alten Testamente der Ausdruck „Fels“ nicht „Stein“ Israels vorkommt, bezeichnet er Jahwe z. B. 2 Sm 23,3: Is 30,29. Außerdem ist es Gn 49,24 gar nicht einmal sicher, ob sich die Bezeichnung „Stein Israels“ auf Jakob bezieht. Dasselbe gilt vom „Stier Jakobs“, dieser Ausdruck steht bei Is. parallel zur Phrase „Heiliger Israels“ und bezeichnet ebenso wie letztere Jahwe (Is 1,24; 49,26; 60,16). Daß die beiden Ausdrücke hier in einem anderen Sinne gebraucht werden, wäre zu beweisen und nicht einfach zu fordern. Überhaupt hat Jakob in den Lebensschicksalen Josefs nicht jene Rolle gespielt, daß man in Hinblick darauf ihm die Gottesattribute „Stein und Stier“ beizulegen berechtigt wäre. Der Beweis, daß Jakob ursprünglich eine kanaanitische Gottheit war, muß daher als gänzlich mißglückt bezeichnet werden.

Gegen die Hypothese, daß Abraham, Isaak und Jakob ursprünglich kanaanitische Gottheiten gewesen seien, sprechen noch Erwägungen mehr allgemeiner Natur. Angenommen, es wären die Patriarchen Kultusheroen, so stände man vor der Frage: Sind die Kultusheroen degenerierte Gottheiten oder zu Göttern erhöhte Menschen? Diese Frage ist im allgemeinen noch nicht übereinstimmend gelöst. Außer der griechischen Mythologie hat man bis jetzt noch kein Beispiel gefunden, daß eine ursprüngliche Gottheit zum Heros degradiert wurde. Noch weniger läßt sich ein Beispiel dafür finden, daß ursprüngliche Gottheiten zu Ahnen von Stämmen umgedeutet wurden. Im Gegenteil, die völkerkundlichen Erfahrungen lehren uns, daß Ahnherren von Stämmen, Sippen und Familien zu Schutz- und Stammesgöttern mehr oder weniger menschlichen Charakters werden können. Interessant sind solche Bildungen namentlich bei den Aboriginern Indiens, wo selbst gefürchtete Europäer nach ihrem Tode Götterqualitäten erlangten und dem heimischen Pantheon als Götter eingegliedert wurden. Ähnliches ist aus Afrika, Amerika und Polynesien bekannt. Es sei erinnert an Hiawatha der Irokesen, an Tach, den Kulturheros der Arhuacos in Ko-

lumbièn, hinter dem sich wahrscheinlich ein alter Missionär verbirgt, an Oro, den Kriegsgott der Polynesier, der als berühmter Krieger der Vorzeit gilt. Zudem kommt, daß gerade in dem Kulturkreis, welchem Israel angehörte, die Erhebung von Menschen zu Göttern keine Seltenheit war. So wurden im alten Ägypten große Weise und geschickte Meister, in Assyrien Könige nach ihrem Tode zu Göttern erhoben. Bei den alten Arabern gab es zahlreiche Heilige und halbgöttische Wesen, die an ihren Gräbern verehrt wurden. Man dachte sich dieselben als Menschen, welche göttlicher oder wenigstens überirdischer Würde teilhaft geworden sind. Bei vielen von ihnen läßt sich nachweisen, daß sei wirklich gelebt haben. Ein Fall ist sogar von einem Europäer bekannt, nämlich von dem aus Basel stammenden Arabienreisenden *J. L. Burkhardt.* Hieraus geht hervor, daß die Ansicht, Abraham, Isaak und Jakob seien vermenschlichte Gottheiten, sehr schwach begründet ist. Gegen diese Meinung spricht aber auch noch der Umstand, daß es beim bekannten Gegensatz zwischen den Hebräern und Kanaanitern sehr unwahrscheinlich ist, daß die Vertreter der israelitischen Nation einen Heros der Kanaaniter zu ihrem Stammvater gemacht hätten. Es ist daher nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, die Hypothese, daß Abraham, Isaak und Jakob seien ursprünglich kanaanitische Gottheiten gewesen, entbehre einer hinreichenden Grundlage. Dies beweist wohl am besten auch der Umstand, daß die moderne Forschung sich nach andern Behelfen umsah, um den göttlichen Charakter der Patriarchen zu erweisen.

E. Stucken und *H. Winckler* wandten sich zu diesem Zwecke ins Zweiströmeland. Dort wurde seit alters die Sternkunde mit Eifer gepflegt. Es begegnet daher wohl kaum einem berechtigten Zweifel, daß in den babylonischen Mythen Vorgänge am Sternenhimmel zur Darstellung gelangen. Darauf deuten auch die babylonischen Götternamen, wie Schamasch, Sin u. s. w. hin. Die babylonischen Göttermythen haben demnach Schilderungen von Vorgängen am Himmelsgewölbe zum Inhalt. Diese Erzählungen seien vom Zweiströmeland nach Kanaan gewandert und

haben sich dort in den Patriarchenerzählungen vermenschlicht. Ursprünglich seien die Patriarchen durch Gestirne repräsentierte Gottheiten gewesen, nach *E. Stucken* und *H. Winckler*, Mondgötter und zwar war, wie *Winckler* meint, Abraham der Mondgott für das Zeitalter der Zwillinge, Isaak für das Zeitalter des Stieres und Jakob für das Zeitalter des Widders.

Um diese Theorie richtig zu würdigen, müssen wir ein bischen weiter ausholen. Zu diesem Zwecke wollen wir uns folgende Fragen zur Beantwortung vorlegen:

a) Gab es im Zweiströmeland Mythen, welche die Erscheinungen am Himmel zum Gegenstande hatten?

b) Ist aus der Keilschriftliteratur ein Mythus bekannt, welcher als Prototyp der Patriarchenerzählungen angesehen werden könnte?

c) Wenn die zweite Frage zu verneinen ist, welche Gründe können dann geltend gemacht werden, daß Abraham, Isaak und Jakob als Mondgottheiten zu betrachten sind?

a) Die erste Frage darf wohl ohne Einschränkung bejaht werden. Die babylonischen Gottheiten waren, wie teilweise schon ihre Namen andeuten, Verpersönlichungen der Gestirne. Ihre Geschicke und Taten sind Erscheinungen und Auswirkungen der Sternenwelt. Ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß der Gestirnkult in Babylonien gepflegt wurde.

b) Eine andere Frage ist aber die, ob es in Babylonien Mythen gab, von denen die Patriarchenerzählungen abhängig sind. Diese Frage ist unbedingt zu verneinen. In der gesamten bis jetzt bekannten Keilschriftliteratur ist kein Mythus zu finden, der als Quelle der Patriarchenerzählungen auch nur annähernd gelten könnte. Es handelt sich hier nur um einzelne astralmythologische Motive, die man in den Patriarchenerzählungen entdeckt zu haben glaubt. Diese genauer zu prüfen, bildet den Gegenstand der dritten Frage.

c) *A. Jeremias* und *H. Winckler* haben behauptet, daß die Babylonier verschiedene Weltzeitalter unterschieden.

Diese beruhten auf der Präzession der Sonne, d. h. auf ihrem Eintritt in ein neues Tierkreiszeichen zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums. Die Weltzeitalter standen unter der Herrschaft bestimmter Götter. So stand das Weltzeitalter der Zwillinge unter der Herrschaft des Mondgottes Sin, das folgende Stierzeitalter unter der Regierung des Sonnengottes Marduk u. s. w. Auf Grund dieser Theorie stellten sie nun die Behauptung auf, daß die Vorgänge am Sternenhimmel das Schema für die Geschichtsdarstellung der Babylonier und Hebräer bildeten. Die Begebenheiten, welche die Geschichtsschreiber schilderten, waren nicht Handlungen und Taten historischer Personen, sondern Vorgänge und Erscheinungen in der Sternenwelt. Hieraus ergibt sich für die Patriarchenerzählungen der Genesis der Schluß, daß wir daraus nicht erfahren, welche Erlebnisse die Patriarchen hatten, sondern welche Erscheinungen und Änderungen am Monde zutage getreten sind. Auf diese Weise haben wir nicht mehr „Patriarchen-“ sondern „Monderzählungen“. Nun fragt es sich, ob für diese grundstürzende Auffassung der Patriarchenerzählungen auch Beweise erbracht werden können. Bevor wir darauf näher eingehen, müssen wir kurz auf die Zeit, in welcher die Patriarchenerzählungen entstanden sind, unsere Aufmerksamkeit lenken. Die Patriarchenerzählungen haben nach der Auffassung der modernen Kritik eine lange Geschichte hinter sich. Schriftlich aufgezeichnet und in die heutige Form gebracht wurden sie etwa im 8. Jahrhundert v. Chr. Bleiben wir bei diesem Zeitpunkte stehen, ohne damit leugnen zu wollen, daß die schriftliche Aufzeichnung der Patriarchenerzählungen viel älter ist, so können wir uns die Frage stellen: Haben die Geschichtschreiber der Hebräer wirklich nach diesem Schema der babylonischen Weltauffassung ihre schriftstellerische Tätigkeit ausgeübt? Zu dieser Annahme wäre ein Grund vorhanden, wenn erwiesen ist, daß die babylonischen Schriftsteller jener und der unmittelbar vorausgehenden Zeit die Geschichte ihrer Könige nach diesem Schema geschrieben haben, ferner, daß diese Art der Schriftstellerei auch in Israel bekannt war und endlich, daß sie dort nachgeahmt

wurde. Daß man im Zweiströmeland der Geschichtsdarstellung ein Schema zugrunde legte, welches von den Erscheinungen am Sternenhimmel abgelesen wurde, ist eine völlig unbegründete Behauptung. Dagegen spricht die Tatsache, daß die Weltzeitalter, wie sie *H. Winckler* festgestellt, im 6. Jahrhundert v. Chr. in Babylonien noch gar nicht bekannt waren. Es fehlten demnach die Voraussetzungen, unter denen ein solches astralmythologisches Schema hätte entworfen werden können. Ferner ist nach den Keilschrifturkunden eine prästabilierte Harmonie zwischen den Erscheinungen am Himmelszelt und den Vorgängen auf der Erde nicht zu erkennen und endlich kann aus der geschichtlichen Literatur der Babylonier kein Beispiel angeführt werden, in dem dieses Schema sich offenbarte. Demnach hängt die Behauptung, die Geschichtschreiber der Hebräer hätten die Geschichte ihrer Ahnen und ihres Volkes nach einem astralmythologischen Schema verfaßt oder auch nur dieselbe darnach ergänzt, vollständig in der Luft. Es ist daher ganz überflüssig, den zweiten und dritten Punkt der oben gestellten Frage noch des langen und breiten zu erörtern. Wir wollen nur noch die Urteile zweier bekannter Fachmänner auf dem Gebiete der Assyriologie zu dieser Frage anführen. *C. Bezold*[1]) schreibt: „Daß wir in der älteren Geschichte Israels ein auf babylonischer Grundlage ruhendes, astralmythologisches System, ein „Schema“ zu suchen hätten, das ist meines Erachtens ein kühnes Phantasiegebilde, zu dem die Keilinschriften selbst auch nicht den geringsten Anhalt bieten. Und *P. Jensen*[2]) äußert sich also: „Was uns *Winckler* über eine wunderbare babylonische Harmonielehre von neuem vorzutragen wagt, wornach zwischen den einzelnen Teilen der Welt und Erscheinungen in ihnen, z. B. zwischen Himmel und Erde, innigste Zusammenhänge, eine prästabilierte Harmonie angenommen wurde, die es gestattete, aus dem Sichtbaren auf das Unsichtbare, aus dem Oben

---

[1]) Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Tübingen u. Leipzig 1904. 23.

[2]) Berliner Philologische Wochenschrift XXIV (1904) Sp. 247 f.

auf das Unten und umgekehrt aus dem Kleinen auf das Große zu schließen, mag sich ja schön lesen lassen, ist aber leider ohne alle und jede Berechtigung. Die Keilschrifturkunden wissen nichts davon, daß z. B. die Vorgänge am Sternenhimmel in innerem Zusammenhange mit Ereignissen auf der Erde gedacht wurden. Das Volk, das die Gestirne als ‚himmlische Schrift‘, ‚Schrift des Himmels‘ bezeichnete, fand in ihnen so gut wie z. B. in der ‚Leberschrift‘ einen Ausdruck des göttlichen Wollens, weiter nichts, und eine prästabilierte Harmonie zwischen ihnen ebensowenig wie in irgend einem Apothekerrezept oder kaiserlichen Ukas“.

Um die Theorie, nach welcher die Patriarchen der Hebräer Mondgottheiten darstellen sollen, noch etwas dem Verständnis näher zu bringen, wird es von Nutzen sein, die mythologischen Züge, welche *H. Winckler* und *A. Jeremias* in den Patriarchenerzählungen entdeckt zu haben glauben, vor Augen zu führen. Abraham wird als Mondgott des Zwillingszeitalters angesehen. Dafür werden folgende Gründe angeführt:

α) Der Name Abram und Abraham. Diese Namen sollen dem Mondgott entlehnt sein; denn Abram = der Vater ist erhaben, und Abraham = Vater des Völkergetümmels, deuten auf den Mondgott hin. Nun ist aber die etymologische Deutung des Namens Abram unsicher, wie wir oben dargetan haben. Aber gesetzt auch, Abram würde bedeuten „der Vater ist erhaben“, so wäre erst zu beweisen, daß er dem Mondgotte entlehnt ist. Indes das wäre noch nicht genügend, um Abram als Mondgott zu betrachten, sondern es müßte noch gezeigt werden, daß man in Babylonien und Palästina die Träger von theophoren Namen als Gottheiten angesehen hat. Hiervon fehlt aber jede Spur.

Was den Namen Abraham betrifft, steht derselbe zum Mondgott in gar keiner Beziehung, denn als Vater des Völkergetümmels bezw. des Krieges galt der Mondgott im Zweiströmeland nicht. Somit ist erwiesen, daß der Name Abram bezw. Abraham nichts mit dem Mondgott zu tun hat und noch viel weniger kann daher dieser

Name als Grund betrachtet werden, Abraham zu einer Mondgottheit zu stempeln.

β) Abraham, wird weiter gesagt, war zu Ur in Chaldäa zuhause und auf seiner Wanderung nach Kanaan berührte er Haran, welches gleichfalls eine Stätte des Mondkults war.

Abgesehen davon, daß wir nicht wissen, ob Haran eine Stätte des Mondkults war, denn keine Bemerkung der Genesis deutet darauf hin, so folgt daraus in keinem Fall, daß Abraham ein Mondgott war. Denn es müßten im Leben Abrahams sich Züge nachweisen lassen, welche auf seinen Mondcharakter hinweisen. Solche fehlen aber gänzlich, nicht einmal seine Wanderung, welche ein hervorstechender Zug seines Lebens ist, deutet auf den Mond hin. Denn seine Wanderung geht von Süden nach Norden, von Osten nach Westen, von Norden nach Süden u. s. w. Niemand wird jedoch behaupten, daß diese Wanderungen vom Monde abgelesen werden konnten. Würde der Aufenthalt in einer einstigen Mondstadt schon genügen, um jemand der Ehre eines Mondgottes teilhaft zu machen, so könnte man Orientreisende, welche in Haran und Ur für längere Zeit oder auch nur vorübergehend Station machen, mit gleichem Recht als Mondgottheiten ansehen.

γ) Abraham, so heißt es ferner, bildet mit Lot zusammen ein Dioskurenpaar. Nun besteht zwischen den Dioskuren und dem Mond ein Zusammenhang, weil der Monat des Mondgottes einmal der Monat der Zwillinge war. Hier ist es wirklich schwer, der Phantasie der Panbabylonisten zu folgen. Woher wissen sie denn, daß Abraham mit Lot ein Dioskurenpaar bildete? Endlich, welche Züge des Mondesgottes sind an den Dioskuren zu entdecken? Diese Fragen lassen *Winckler* und seine Anhänger unbeantwortet. Obige Behauptungen sind lediglich Folgerungen aus der unbewiesenen prästabilierten Harmonie zwischen Himmel und Erde und auch da geht es noch nicht ohne Widersprüche ab.

δ) Abraham wohnte, so lautet ein anderer Beweis, zu Hebron, welche Stadt auch Kirjat-arbaʿ heißt, und zu Bersabee. Arbaʿ hängt zusammen mit der Zahl 4

und Bersabee hat als zweiten Bestandteil scheba' = 7. Vier und 7 sind aber Mondzahlen, mithin ist Abraham ein Mondgott. Daß die Zahlen 4 und 7 auf den Mond zurückzuführen sind, dafür fehlt in den Keilschrifturkunden bis jetzt ein Beleg. Aber wenn dem so wäre, so könnte daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß arba' und scheba' als Komponenten von Ortsbezeichnungen auf den Mond sich beziehen. Wenn dies aber auch der Fall wäre, so könnte daraus nicht gefolgert werden, daß Abraham, weil er zu Kirjat-arba' und Bersabee sein Zelt aufschlug, als Mondgott zu betrachten ist. Es müßten andere Momente aus seinem Leben beigebracht werden, welche seine Mondnatur verraten.

ε) Endlich, um noch einen Beweis anzuführen, daß Abraham ein Mondgott sei, wird auf die Zahl der 318 hausgeborenen Knechte hingewiesen, mit denen der Patriarch den Königen des Ostens (Gn 14,14) nachsetzte und deren Nachhut schlug. 318, meint *Winckler,* sei eine Mondzahl, weil der Mond im Jahre 318 Tage sichtbar ist. Nun ist es aber gar nicht sicher, daß der Mond in Babylonien und Palästina nur 318 Tage sichtbar ist, sondern man hat guten Grund anzunehmen, daß er 321 Tage im Jahre zu sehen sei. Aber gesetzt den Fall, es würde die Zahl 318 auf den Mond zurückzuführen sein, so wäre doch der nächste Schluß der, daß die 318 Knechte als Monde zu betrachten wären und nicht Abraham. Wer war dann Abraham? Hieraus ist zu ersehen, daß die Beweise für Abraham als Mondgottheit nichts sind als willkürliche, zum Teil sich widersprechende Phantastereien.

Auf dem gleichen Niveau stehen die Gründe, womit man die Mondnatur Isaaks und Jakobs zu beweisen sucht. Sie beruhen samt und sonders auf ganz allgemeinen Ähnlichkeiten oder auf Zahlenspekulationen, von denen letztere rein zufällig mit den angeblichen Mondzahlen übereinstimmen, aber auch mit Absicht auf den Mond zurecht gemacht und verwertet werden. Es ist daher nicht nötig, im Einzelnen darauf einzugehen. Es genügt noch das Urteil *D. Eerdmans*[1]) über die Forschungen *H. Wincklers*

[1]) Alttestamentliche Studien II 27.

und seiner Anhänger hier anzuführen: „Den Untersuchungen *Wincklers* können wir nicht beistimmen. Wenn er und diejenigen, welche sich zu seinem Glauben bekannt haben, nicht nach einer anderen Methode arbeiten wollen, befürchten wir, daß jede Auseinandersetzung mit dieser ‚Schule' fruchtlos sein wird, eben weil man sich bei dieser Methode benimmt, als handle es sich um ein ‚Glauben' und nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung. Es wird nicht mehr in die Wagschale gelegt und abgewogen, sondern dekretiert. Man bringt keine Argumente und Gründe bei, sondern erledigt alles mit einem *mihi constat*".

Die vorhin genannten Mythologisierungsversuche waren kaum über das Kindesalter hinausgekommen, als schon eine neue Theorie ihnen das Existenzrecht streitig machte. Zwar bewegt sich diese grundsätzlich in den gleichen Bahnen; neu in ihr ist nur, daß Ägypten und nicht mehr Kanaan oder Babylonien die Typen schuf, denen die Patriarchenerzählungen ihr Dasein verdanken. Der Verfechter dieser Thoorie ist *D. Völter*[1]). Im Vorwort zu seiner Studie bemerkt er:

„Was das Alte Testament von den Patriarchen und von Mose als Geschichte erzählt, das scheint seiner Grundlage nichts anderes zu sein als Mythologie" . . . „Denn es zeigt sich, daß die vornehmsten Gestalten der Urgeschichte Israels den Hauptfiguren des ägyptischen Pantheons entsprechen oder deren charakteristische Züge an sich tragen".

Insofern unterscheidet sich jedoch die Abhandlung *Völters* wohltuend von denen seiner Vorgänger, daß er die Parallelen in der ägyptischen Mythologie ausführlich mitteilt und damit andere in die glückliche Lage versetzt, seine Anschauung nachprüfen zu können. Man darf hier wenigstens sagen, daß in Ägypten Mythen existierten, die als Typenerzählungen angesehen werden können, während seine Vorgänger den Hinweis auf solche Mythen unterlassen haben, weil sie nicht vorhanden sind. Es ist nicht unsere Absicht, alle mythologischen Erzählungen, welche *Völter* aus Ägypten beibringt, zu behandeln, sondern wir

---

[1]) Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie.



wollen nur an einem der Patriarchen und zwar zur Abwechslung an Jakob darlegen, welcher Art die Beweisführung V.s ist. Dies genügt aber auch vollständig, da dieselbe grundsätzlich überall die gleiche ist.

Als ersten Beweis für den göttlichen Charakter Jakobs führt *Völter* dessen Traum von der Himmelsleiter (Gn 28,10—18) an.

Nach dieser Erzählung übernachtete Jakob auf seiner Reise nach Haran einmal unter freiem Himmel, das Haupt auf einen Stein gebettet. Da hatte er folgenden Traum: er sah eine Leiter, welche auf der Erde stand und mit der Spitze den Himmel berührte. Auf der Leiter stiegen die Engel Gottes auf und nieder, oben stand Jahve, der ihm die Verheißung gab, daß er den Erdboden, auf dem er schlief, ihm und seinem Samen, der so zahlreich sein werde wie der Staub der Erde, zum Besitze geben, daß seine Nachkommenschaft sich ausbreiten werde gegen das Meer und gegen Morgen, gegen Norden und Süden und daß in ihm und seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. Als der Patriarch erwachte, sprach er: „Wie furchtbar ist dieser Ort, wahrhaftig hier ist das Haus Gottes und die Pforte des Himmels (Gn 28,17)". Hierzu bringt nun *Völter* folgende Parallele aus der ägyptischen Mythologie und diese ist ihm ein hinreichender Beweis dafür, daß Jakob ursprünglich eine ägyptische Gottheit war.

„Qeb", so schreibt er, „der Vater des Osiris, ist der Erdgott, der gewöhnlich dargestellt wird als ein liegender Mann, die eine Hand dem Himmel, die andere der Erde zugewendet. Sein Sitz ist das Gebiet von On oder Heliopolis, die im Osten gelegene Himmelszone, in welcher sich die Sonne an jedem Morgen von Neuem (*sic*) erhebt. Qeb ist darum auch der Himmelspförtner an dieser Stelle, denn er schiebt die Riegel zurück, um die Pforte des Himmels zu öffnen und dem kommenden Licht den Weg frei zu machen. Er ist der Freund der Toten, der ihnen als Führer dient an der ‚Pforte des Himmels' und in dessen Gegenwart der zum neuen Leben Erstandene, wie der Sonnengott selbst, auf der ‚Himmelsleiter' zur Höhe emporsteigt".

„Man sieht", fährt er weiter, „zu jedem einzelnen Punkt der Erzählung . . . haben wir hier die Parallele oder das Vorbild, erstens zur liegenden Haltung Jakobs, zweitens zu dem Traum von der ‚Himmelsleiter', drittens zu dem Namen ‚Himmelspforte', den Jakob dem Orte gibt. Daraus ergibt sich deutlich, daß Jakob dem ägyptischen Gott Qeb entspricht. Zu der Tatsache aber, daß Qeb der Herr des Erdbodens ist, stimmt auch der vermeldete

Segen, der dem Jakob zuteil wird ... Dieser Segen scheint uns noch deutlich zu beweisen, daß Jakob wie Qeb ursprünglich nichts anderes als der Erdgott ist."

Der erste Beweis muß als völlig willkürliche Kombination angesehen werden. Denn die Erzählung von Jakobs Traum ist nach Inhalt und Zweck von dem, was die ägyptische Mythologie über den Qeb berichtet, total verschieden. Während bei der Schilderung des Erdgottes Qeb es keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, daß wir ein Stück der mythenbildenden Phantasie vor uns haben, macht die Erzählung vom Traume Jakobs den Eindruck einer wirklichen Begebenheit, vorausgesetzt, daß man unter dem Einfluß unbewiesener religionstheoretischer Anschauungen nicht jede Begebenheit, in der Gott eine Rolle spielt, als Mythus betrachtet. Einen Beweis hierfür bildet wohl die unbestrittene und unbestreitbare Tatsache, daß bis vor kurzem niemand an den mythologischen Charakter dieser Erzählung gedacht hat. Erst in neuerer Zeit, als die Mythenforschung nicht bloß an Umfang, sondern auch an Intensivität einen großen Aufschwung genommen hat, ist man mit sehr zweifelhaften Erfolgen daran gegangen, die ehrwürdigen Patriarchengestalten in das Reich des Mythus zu verweisen und da überstürzt eine Theorie die andere. Indes sind es nicht bloß allgemeine Erwägungen, die es verbieten, die Erzählung vom Traume Jakobs als Mythus zu betrachten; zu demselben Resultat kommt man auch durch Vergleichung im Einzelnen. Es dürfte erstens doch nicht so unmöglich sein anzunehmen, daß ein Wanderer in der damaligen Zeit im Freien übernachtete und einen Stein als Kopfkissen benutzte. Wenn nun auch in der ägyptischen Mythologie der Erdgott als auf dem Boden liegend dargestellt wird, so gibt das noch lange kein Recht, jede Erzählung aus uralter Zeit als Mythus anzusehen, in welcher von einem im Freien übernachtenden Wanderer die Rede ist, dessen vorübergehendes Lager der Erdboden war. Wenn in der Erzählung vom Traume Jakobs von der Himmelsleiter die Rede ist und er den Ort, wo er ruhte, die Himmelspforte nennt, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß diese zwei Worte auch im Mythus vom Erd-

gotte Qeb vorkommen, aber daraus folgt noch lange nicht, daß die Erzählung vom Traume Jakobs ein Mythus ist. Jakob sieht im Traume eine Leiter, die bis zum Himmel reicht. Man darf wohl annehmen, daß die kulturellen Verhältnisse zur Patriarchenzeit soweit entwickelt waren, daß man die Leiter kannte. Dies vorausgesetzt, kann es nicht wundernehmen, daß Jakob einen Traum hatte, wie er in Gn 28,10—18 geschildert wird. Im übrigen hat aber die Himmelsleiter im Traume Jakobs mit der im ägyptischen Mythus nichts gemein. Es ist lediglich willkürliche Konstruktion, wenn zwischen beiden einfachhin ein Gleichheitszeichen gesetzt wird. Was die Benennung des Ortes als „Himmelspforte" anbelangt, so sei zunächst bemerkt, daß Jakob ihn auch „Haus Gottes" nennt, wofür im ägyptischen Mythus jede Analogie fehlt, ferner erscheint der Erdgott als Himmelspförtner, wovon in der Genesis keine Rede ist. Höchstens könnte diese Rolle Jahwe zuerkannt werden, der nach Gn 28,13 oben auf der Leiter stand. Nach dem Mythus müßte es aber Jakob sein. In der Erzählung vom Traume Jakobs endlich ist es Jahwe, der Jakob segnet, nach der ägyptischen Mythologie müßte es Jakob, der Erdgott sein, der den Segen spendet. Man sieht daraus, daß auf Grund einiger weniger Berührungspunkte die Vorstellungen ohne jede Logik wirr durcheinandergeworfen werden und diese müssen eine streng wissenschaftliche Beweisführung ersetzen. Nach dieser Art zu beweisen, könnte auch ein Diener am Worte in das Reich des Mythus versetzt zu werden die Ehre haben, wenn er nach einem erquickenden Schlaf am Kirchweihfest eine Homilie über die Kirche hält und dabei die Metaphern „Himmelspforte" und „Himmelsleiter" gebraucht.

Als zweiten Grund, daß Jakob der ägyptische Erdgott Qeb war, führt *Völter* die Erzählung Gn 31,23—32) an. Der Inhalt derselben ist kurz folgender:

Nachdem Jakob seine Frauen, Mägde und Kinder samt seiner Habe über den Jabok hatte hinüberbringen lassen, blieb er allein zurück. Da rang mit ihm ein Mann und als er sah, daß er ihn nicht zu überwinden vermochte, berührte er Jakobs Hüftepfanne und sie verrenkte sich. Darauf sprach der Mann zu Jakob: „Lasse

mich los, denn die Morgenröte ist heraufgestiegen". Jakob antwortete: „Ich entlasse dich nicht, du segnest mich denn". Der Mann fragte hierauf Jakob um seinen Namen und als er denselben erfahren, sprach er zu ihm: „Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast mit Gott gekämpft und mit Menschen und gesiegt". Als Jakob darnach um den Namen seines Widersachers sich erkundigte, antwortete dieser mit einer Gegenfrage und segnete ihn. Jakob nannte den Namen dieses Ortes Peniel, „denn", so sprach er, „ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin am Leben geblieben". Als Jakob an Peniel vorüber war, ging eben die Sonne auf und er hinkte an seiner Hüfte. Soweit die Erzählung. Um aus dieser Erzählung einen Beweis zusammenzuschmieden, daß Jakob der ägyptische Gott Qeb gewesen sei, geht *Völter*[1]) von der Gleichung Jakob = Qeb aus. Er schreibt: „Gebb, Qeb, Keb, je nach den älteren oder jüngeren Schreibungen der alten Wurzel gebb, führen, sagt *Brugsch*, auf die Vorstellung der Biegung oder Krümmung zurück. Mochte man die Krümmungen auf die gewundene Gestalt der Fluß- und Küstenstriche oder auf die kreisförmige Gestalt des *orbis terrarum* beziehen, in allen Fällen ist die Vorstellung der Windung, Krümmung im Gegensatz zur geraden Linie beim Namen Qebs die maßgebende gewesen. Von daher übertrug sich auf den Erdgott die Nebenvorstellung eines leidenden, schwachen, gekrümmten Mannes, wie er sich nicht selten in Darstellungen produziert. Zurückgelehnt mit gekrümmter Hüfte zeigt sich die Gestalt des Erdgottes unter dem mit Sternen besäten und vom Lichtgott Schu gestützten Körper der Himmelsgöttin Nut auf dem Boden liegend, das Antlitz wie verzweifelnd niederwärts gebeugt. Ich meine, es liegt nahe, in diesem gebogenen, gekrümmten Gott Qeb das Urbild des verrenkten, hinkenden Jakob zu erkennen". Auf den Erdgott Qeb deutet auch der Name Jakob hin, glaubt *Völter*[2]). Er leitet ihn von ʿaḳob = höckerig, uneben, also gebogen, krumm ab. „Darum könnte der Name auch auf das Gebogen- Gekrümmt-Verrenktsein des Jakob sich beziehen, wovon in der Erzählung vom Kampf Jakobs mit Gott die Rede ist. So würde der Name Jakob gerade dem Namen des Qeb entsprechen, der dieselbe Bedeutung hat. Es wird sich auch nicht leugnen lassen, daß der Name Jakob in diesem Sinn aufgefaßt, auf den Gott des Erdbodens sehr gut paßt".

Der Kampf, den Jakob in der Nacht mit einem Gotte gehabt hat, ist ein Kampf zwischen dem Erdgott Qeb und dem Gotte des

[1]) Ebd. 62. [2]) Ebd. 66.

Luftraumes Schu. Zwar ist hiervon in der ägyptischen Mythologie nicht die Rede, aber „wenn wir auf Abbildungen sehen“, schreibt *Völter*, wie Qeb gekrümmt oder verrenkt am Boden liegt zu den Füßen des die Himmelsgöttin Nut stützenden oder emporhebenden Gottes Schu, so erweckt schon diese Abbildung den Gedanken an einen Kampf, der vorher stattgefunden hat und zwar an einen Kampf zwischen Qeb und Schu. Nach der ägyptischen Mythologie ist es der Gott Schu, der die Himmelsgöttin Nut, die in der Nacht auf der Erde, d. h. dem Gotte Qeb, zu ruhen scheint, gegen Morgen mit Gewalt von ihrem Gemahle scheidet, so daß nun zwischen beiden der Luftraum entsteht und die Sonnenstrahlen durch denselben fallen können.

Dies dürfte zur Charakterisierung des Beweisganges, den *Völter* einschlägt, genügen. Was ist davon zu halten? Zunächst sei bemerkt, daß sich *Völter* eine *petitio principii* zuschulden kommen läßt. Er setzt voraus, daß in Gn 32,23—32 ein Mythus vorliegt. Dann sucht er in der ägyptischen Mythologie nach Vergleichspunkten, die, wenn sie auch nur von fern an die Erzählung der Genesis anklingen, gleich dazu verwendet, zu sagen, seht, wie alles übereinstimmt! Auf diese Art und Weise ließe sich bald jede Erzählung mythologisieren, denn es wäre nicht allzu schwer in irgend einem Mythus ein oder das andere Motiv zu finden, welches einzelnen Zügen einer Erzählung angepaßt werden kann. Ein besonderes Gewicht legt *Völter* auf die gekrümmte Gestalt des Erdgottes. Allein angenommen, daß diese Krümmung des Erdgottes von der Verrenkung der Hüfte herkommt, so gibt dieser Umstand noch kein Recht, jede Gestalt, welche in einer alten Erzählung mit verrenkter Hüfte aufscheint, in das Reich des Mythus zu versetzen. Übrigens ist es nicht bewiesen, daß in der ägyptischen Mythologie die Krümmung des Erdgottes in der Verrenkung der Hüfte ihren Grund hat. Außerdem wirft *Völter* die Begriffe gebogen, gekrümmt, verrenkt unterschiedslos untereinander und doch bezeichnet jeder derselben, genau genommen, etwas anderes. Ganz falsch ist aber die Ableitung des Namens Jakob von ʿakob, abgesehen davon, daß er höckerig und uneben einfach mit gebogen, gekrümmt, verrenkt identifiziert. In keinem der uns bekannten semitischen Dialekte hat ʿakob die Be-

deutung gebogen, gekrümmt u. s. w. So bleibt als Rest dieser Beweisführung nur noch übrig der gekrümmte Qeb in der ägyptischen Mythologie und der hinkende Jakob, wobei man noch durchaus nicht an eine Krümmung denken muß, und das soll hinreichen, um Jakob in eine mythische Gestalt zu verwandeln! Ein direkter Widerspruch findet sich aber zwischen der Erzählung vom Kampfe Jakobs mit Elohim und dem Mythus vom Kampfe zwischen Qeb und Schu. Schu kämpft nach dem Mythus, um die Himmels-Göttin Nut frei zu machen, nach der Genesis will der mit Jakob kämpfende Gott frei werden. Was *Völter* noch weiter für seine schon im Voraus feststehende These beibringt, bewegt sich auf demselben Niveau. Daß der Kampf Jakobs mit Elohim uns ans abstrakte Denken gewöhnte Abendländer etwas sonderbar anmutet, darauf haben wir schon oben hingewiesen. Das gibt uns aber kein Recht, eine Erzählung, die seit uralten Tagen als geschichtlich gegolten hat, für mythisch zu erklären.

Endlich weist *Völter* auf Gn 50 hin, wo der Tod und das Begräbnis Jakobs erzählt werden. Es genügt wohl, diesen letzten Beweis etwas kürzer abzufertigen. Weil Josef mit den Seinen im Ostjordanland seinem Vater Totenklage gehalten hat und die Kanaaniter, welche davon erfuhren, sprachen: „Eine schwere Trauer ist dies für die Ägypter“, soll der Mythus von Qeb hierfür die Erklärung an die Hand geben, auf den die Ägypter einen Klagegesang verfaßt haben, in welchem sie den zur Linken entstehenden und den zur Rechten umkommenden Erdgott beklagen. Der zur Linken entstehende Erdgott soll Benjamin sein, der zur Rechten umkommende Erdgott soll auf Josef hinweisen. So haben wir also drei Qeb, Jakob in der Mitte, Josef zur Rechten und Benjamin zur Linken, doch die beiden letzteren bedeuten nur Jakobs rechte und linke Seite und so haben wir doch nur einen Qeb und ist auch Jakob vor Dreiteilung glücklicherweise bewahrt geblieben. Und das soll ein Beweis sein!

Wir können nun diesen Teil schließen. Die Mythologisierungsversuche der Patriarchengestalten Abraham, Isaak und Jakob sind als Mißgeburten wissenschaftlicher

Forschung zu betrachten und werden nie zu einem annehmbaren Resultate führen. Der Forschung wäre viel besser gedient, wenn man die irrigen Voraussetzungen korrigieren und die literarische Eigenart der Patriarchenerzählungen an sich und im Vergleich mit denen anderer Völker einer objektiven Kritik unterziehen würde. Wenn dies geschieht, so dürfte das Ergebnis die Rückkehr zu jener Auffassung sein, die der Heiland verkündet hat mit den Worten: „Ehe Abraham war, bin ich! (Jo 8,58)“.

3. Die Patriarchen sind keine Märchenhelden. Wenn auch die zwei Theorien, daß Abraham, Isaak und Jakob Stammes- oder Götternamen sind, abgelehnt werden müssen, so folgt daraus noch nicht, daß sie historische Personen waren. Und das führt uns zur dritten Theorie, welche behauptet, die Patriarchen seien Märchenhelden, Gestalten der Dichtung. *H. Gunkel*[1]) äußert sich hierüber, wie folgt: „Wenn wir aber die Gestalten wie Abraham, Isaak und Jakob für eigentliche Personen ohne ursprüngliche mythische Grundlage halten, so bedeutet das noch keineswegs, daß sie historische Personen sind; ebensowenig wie Brunhild und Siegfried, obwohl sie Personennamen sind, schon deshalb geschichtlich sein müssen. Und schwer einzusehen ist auch, welche Bedeutung die gegenteilige Behauptung der Apologeten für die Religion und deren Geschichte haben sollte. Wie man sich aber die Entstehung von Gestalten wie Abraham und Jakob zu denken habe, hat *H. Greßmann* vortrefflich geschildert“. Wir müssen daher den Ausführungen *H. Greßmanns* hier vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit schenken. Er schreibt inbezug auf den Charakter der Patriarchen[2]): „Alle Theorien, die, von den angeblichen Götter- resp. Stammesnamen ausgehend, die Geschichten der Erzväter prinzipiell als ursprüngliche Götter- oder Stammesgeschichten deuten, sind als unhaltbar abzulehnen; wenn auch faktisch vereinzelte Mythen-

[1]) Die Urgeschichte und die Patriarchen. 42.
[2]) Zeitschrift für alt. Wissenschaft XXX (1910) 9.

oder Stammesmotive vorhanden sein mögen, so sind doch die Eigennamen von hier aus nicht zu erklären. Wie denn nun? Dürfen wir etwa folgern, daß jetzt die traditionelle Auffassung von den Patriarchen als historischen Einzelpersonen gerechtfertigt sei, und daß man ihre Erlebnisse als historische Ereignisse zu betrachten habe? Dieser voreilige Schluß, der einer apologetischen Anschauung nahe liegen mag, würde vor der Kritik nicht bestehen können, da er dem stark sagenhaften Charakter der Genesis keine Rechnung trägt und da er Ungeschichtliches nicht plötzlich in Geschichtliches zu verwandeln vermag. Obgleich Hans und Gretel wirklich Personennamen sind, wie niemand bezweifeln wird, bleibt dennoch das nach ihnen benannte Märchen ein Märchen und kann durch keine Kunst der Apologetik als eine Geschichtserzählung hingestellt werden".

Wie *Gunkel* betrachtet er dann als älteste Komposition der von Abraham handelnden Geschichten den Sagenkranz von Abraham und Lot. Derselbe besteht nach ihm aus den folgenden Einzelsagen: 1. aus der Abstammungssage, die Abraham mit Haran verbindet; 2. aus den Kultortssagen, welche die Altäre bei Sichem und Bethel auf Abraham zurückführen; 3. aus den Stammessagen, die Lot als Vater Amons und Moabs kennen und von seiner Verwandtschaft mit Abraham und dessen Nachkommen wissen; 4. aus den beiden Sagen von Abraham zu Hebron und von Lot zu Sodom. „Die ursprünglich selbständigen Sagen", schreibt *Greßmann* weiter, „sind von den Erzählern miteinander verbunden, indem sie Abraham von Ort zu Ort wandern lassen. Die Wanderung oder, wie man auch zu sagen pflegt, das Nomadentum dieses Patriarchen beruht hier also nicht auf irgendwelcher geschichtlichen Erinnerung, sondern ist eine künstliche Konstruktion der Sagensammler, um verschiedene Sammlungen zu einer Einheit zusammenzuschweißen. Diese elementare Erkenntnis der Sagenforschung macht alle moderne Bestrebungen, die Wanderung Abrahams aus Ur in Chaldäa nach Hebron mit Hilfe der Phantasie als lebendige Wirklichkeit zu gestalten, von vornherein als aussichtslos zu-

nichte"[1]). Als ursprünglichen Kern der oben angeführten Sagen sieht G. die Hebron- und Sodomgeschichte an, alle anderen Sagen sind als sekundäre Wucherungen auszuscheiden. Die Hebronerzählung, meint er, ist ohne Zweifel Ortssage und nicht in Palästina bodenständig. Scheidet man von ihr alle Namen und das Lokalkolorit aus, so lautet sie in Kürze etwa so: „Als Olim König war, wandelten einst drei Götter auf Erden, um sich mit eigenen Augen nach den Dingen der Welt umzuschauen. Während sie unter der Glut der Mittagssonne seufzten, kamen sie zu einem Zelte unter einer Terebinthe, die zu kurzer Rast einlud. Ein altes kinderloses Ehepaar, das dort wohnte, nahm sie freundlich auf und bewirtete sie freigebig, so daß sie neu gestärkt den Weg fortsetzen konnten. Zum Dank dafür erfüllten sie den Herzenswunsch der beiden Alten und schenkten ihnen übers Jahr einen Sohn". „Wer diese Erzählung liest", bemerkt G.", wird sie sofort in die Gattung der Märchen einreihen. In der Tat sind uns solche Märchen überliefert . . .

Weil das Motiv der Hebronerzählung, die Bewirtung des unbekannten Gottes, überall und nirgends zu Hause ist, darf man vermuten, daß es dem Märchen entnommen ist". Demnach ist also Abraham eine Märchenfigur, aber keine historische Persönlichkeit.

Wir glaubten, die neue Theorie ausführlicher darstellen zu sollen, einerseits, um den Lesern selbst ein Urteil über die neue Theorie zu ermöglichen, anderseits, um die folgenden Erörterungen leichter verständlich zu machen.

Vor allem treten drei Punkte in den Ausführungen G.s klar hervor: 1. Die Geschichtlichkeit Abrahams ist ganz entschieden abzulehnen; 2. der Kern der Erzählung von Abraham ist vermutlich auf ein Märchen zurückzuführen, und 3. der Sagenkranz, der sich um Abraham gewoben, ist spätere Zutat.

Es ist zwar nicht verlockend, auf eine Kritik dieser neuen Theorie einzugehen, denn G. erklärt apodiktisch:

---

[1]) Ebd. 9 f.

„daß die elementare Erkenntnis der Sagenforschung alle modernen Bestrebungen, die Wanderung Abrahams aus Ur in Chaldäa nach Hebron mit Hilfe der Phantasie als lebendige Wirklichkeit zu gestalten aussichtslos zunichte macht". Damit will G. es als einwandfreie Tatsache hinstellen, daß den Patriarchenerzählungen keine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt. *W. Wundt*, der die Literaturgattungen Märchen, Sage u. s. w. eingehend behandelt, demnach nicht der Unkenntnis auf dem Gebiete der Sagenforschung geziehen werden kann, ist jedoch hierin anderer Ansicht. Er schreibt in Bezug auf die unterscheidenden Merkmale der Sage vom Märchen folgendes: „Vom Märchen scheidet sich die Sage durch die Beziehung der erzählten Begebenheiten auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, wozu als drittes Merkmal auch noch die Beziehung auf wirkliche Persönlichkeiten der Geschichte hinzutreten kann. Doch dieses letztere Merkmal ist zwar ein sehr häufiges, aber es ist keineswegs ein notwendiges. Vielmehr genügen Ort und Zeit, wenn sie auch nur als allgemeine geschichtliche Orientierungspunkte gegeben sind, vollständig, um der Erzählung einen gewissen Grad historischer Glaubwürdigkeit zu geben. Gesteigert wird dieser noch dadurch, daß im Hintergrund der Sage bestimmte in der Tradition fortlebende Ereignisse stehen". *Wundt* scheint also nicht der Ansicht zu sein, daß die Sagenforschung von vornherein berechtigt, jeden geschichtlichen Kern aus der Sage auszuschließen.

Wenn *Wundt*[2]) später die Patriarchenerzählungen mit den Kultur- und Abstammungssagen anderer Völker in Zusammenhang bringt und behauptet, daß in ihnen „Kultur- und Abstammungssage zusammenfließen" und die Patriarchen nur als „Typen, in denen sich die beiden Lebensformen des herumschweifenden Beduinen und des stabileren Viehzüchters seit früher Zeit ausgeprägt haben", betrachtet, so ist das kein Grund, die geschichtliche Existenz der Patriarchen in Abrede zu stellen. Die Frage

[1]) Völkerpsychologie II 3,36.
[2]) Ebd. II 3,351.

ist dann: Sind diese Typen entstanden durch Abstraktion von individuellen Persönlichkeiten oder durch Zugrundelegung von geschichtlichen Personen, die als vorbildlich angesehen werden können? Die Entscheidung zwischen diesen beiden Alternativen wird naturgemäß einerseits davon abhängen, ob die Sage Dinge enthält, die an sich historisch nicht glaubwürdig sind, anderseits davon, ob man der Zeit, in welcher die Sagen entstanden sind, vernünftigerweise zumuten kann, daß den Erzählungen wirklich existierende Persönlichkeiten zugrunde gelegt wurden. Nun enthalten die Patriarchenerzählungnn, wenn man von den Gotteserscheinungen absieht, durchaus nichts, was mit den tatsächlichen Verhältnissen, soweit wir sie auf Grund profaner Geschichtsquellen zurückverfolgen können, im Widerspruch steht. Die Amarnatafeln geben uns einen Einblick in die Verhältnisse Palästinas um 1400 v. Chr. und bestätigen im allgemeinen die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände, wie sie nach den Berichten der Genesis zur Patriarchenzeit vorausgesetzt werden können. Ebenso finden wir die familienrechtlichen Beziehungen auf einer Entwicklungsstufe, die den tatsächlichen Verhältnissen entspricht, wie dies aus dem Kodex Hammurapis erhellt. Daraus ergibt sich, daß den Patriarchenerzählungen Erinnerungen an geschichtliche Persönlichkeiten zugrunde liegen können. Dem gegenüber bleibt also nur mehr ein Punkt übrig, der Anstoß zu erregen vermag — und das sind die naiven Schilderungen über den Verkehr Gottes mit den Patriarchen. Hier allerdings tut sich eine gähnende Kluft auf, die mit der Literarkritik nicht überbrückt werden kann. Solange die Ansichten über die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung und über die Art und Weise, wie Offenbarungen den Menschen zuteil werden, sich diametral gegenüberstehen, ist eine übereinstimmende Lösung des Problems nicht zu hoffen.

Die Frage, ob die Erzählungen über Abraham auf das oben mitgeteilte Märchen zurückzuführen sind, ist ein rein literarkritisches Problem, wenn man von der Voraussetzung absieht, daß die geschichtliche Existenz Abrahams von vornherein abzulehnen ist. Weil *Greßmann* behauptet,

daß Märchen solcher Art, wie sie die Hebronerzählung voraussetzt, überliefert sind, wollen wir diesen Punkt etwas näher beleuchten. Er beruft sich zur Erhärtung dieser Tatsache auf *H. Gunkel*[1]). Dieser weist in seinem Kommentar zur Genesis auf verschiedene Erzählungen aus dem griechisch-römischen und germanischen Kulturkreis hin, die Märchencharakter an sich tragen. Es dürfte nicht ohne Wert sein, einige derselben hier auszüglich mitzuteilen.

Ovid in seinen Metamorphosen (VIII 626—720) erzählt, daß Jupiter in Begleitung Merkurs auf die Erde herabgestiegen sei und die Häuser der Menschen besucht habe, um Obdach und Nachtruhe bittend. Tausende von Häusern versperren den Göttern den Eingang, doch in einem kleinen Häuschen, das einem Ehepaar namens Philemon und Baucis gehört, finden sie Aufnahme. Sie wurden dort mit gesottenem, geräucherten Schweinefleisch bewirtet und bekamen ein erquickendes Bad. Dann ruhten die Götter auf Betten sich aus. Als die Mischkrüge von selbst sich füllten, erschracken die beiden Eheleute und baten um Entschuldigung wegen des schlechten Mahles. Die Götter gaben dann den Eheleuten den Rat, sie möchten auf die Höhe eines naheliegenden Berges sich flüchten, da in der Niederung die Menschen durch eine Flut zugrunde gehen werden. Ihre Hütte ward dann in einen prächtigen Tempel verwandelt. Saturnus fragte sie um ihren Wunsch und die Eheleute baten, im Tempel dienen und miteinander sterben zu dürfen. In hohem Alter wurde Philemon in eine Eiche und Baucis in eine Linde verwandelt.

An einer anderen Stelle (Metamorph I 210—45) erzählt *Ovid*, daß Jupiter, als ungünstige Gerüchte über das Verhalten der Menschen zu ihm emporgedrungen waren, dem Olymp entstiegen und in Menschengestalt das Land durchstreift habe. Er fand viele Frevel unter den Menschen. Abends kehrte er in dem Palast des Arkadierkönigs Lykaon ein und ließ ihm kundtun, daß ein Gott angekommen sei. Die anwesende Menge betete, während der König ungläubig lachte. Um zu erfahren, ob der angekommene Gast wirklich ein Gott sei, schlachtete er einen Geisel und kochte ihn. Dafür wurde er von Jupiter gestraft.

Homer (Odyss. XVII 462 ff) erzählt, daß Antinoos dem Odysseus beim Mahle einen Schemel auf die Schulter geworfen habe. Darüber machte ihm ein anwesender Jüngling Vorwürfe mit den

[1]) Handkommentar zum Alten Testamente[3], herausgegeben von *W. Nowack* 1. Abt. I (Göttingen 1910) 193 f.

Worten: „Wenn er gar ein Unsterblicher wäre! Denn auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Gestalt durchgehen die Gebiete, der Menschen Taten des. Übermuts und der Frömmigkeit zu schauen“.

Die Gebrüder *Grimm*[1]) haben in ihre deutsche Märchensammlung auch folgendes aufgenommen: „Vor alten Zeiten, als der liebe Gott noch auf Erden wandelte, trug es sich zu, daß er eines Abends müde war und ihn die Nacht überfiel, bevor er zur Herberge kommen konnte. Da kehrte er zuerst bei einem reichen Manne zu, der ihm jedoch die Aufnahme verweigerte. In der Hütte eines armen Ehepaares in der Nachbarschaft fand er aber allsogleich Unterkunft. Das Ehepaar bewirtete Gott, so gut es konnte. Vor dem Fortgehen forderte Gott den Gastgeber auf, drei Wünsche auszusprechen, die er zu erfüllen versprach. Dem schlichten Mann fielen nur zwei Wünsche ein, den dritten mußte Gott ihm angeben. Dieser bestand darin, daß er ein neues Haus statt der armen Hütte sich wünschen sollte. Dieser Wunsch ward augenblicklich erfüllt. Als der reiche Nachbar dies sah, erkundigte er sich, wie die armen Leute zu dem schönen Hause gekommen wären. Als er dies erfahren hatte, sprengte er dem Fremden auf seinem Pferde nach und nachdem er ihn eingeholt hatte, entschuldigte er sich und bat, daß auch er drei Wünsche aussprechen dürfe. Gott riet ihm davon ab. Da er aber nicht aufhörte, ihn mit Bitten zu bestürmen, gewährte er dem reichen Mann seine Bitte mit der Versicherung, daß die Erfüllung seiner Wünsche ihm nicht von Nutzen sein werde. Wie Gott gesagt hatte, so geschah es; der reiche Mann büßte hierdurch sein Pferd, auf dem er Gott nachjagte, ein“.

Nun ergibt sich die Frage: Welches sind die Beweise, daß die Hebronerzählung die älteste Schicht in den Abrahamsberichten ist und warum soll dieselbe ein Märchen sein? Die älteste literarische Form, in der uns Mythen überliefert sind, bildet nach *Wundt* das Märchen. Nun gleicht die Hebronerzählnng, wenn man den Kern herausschält, wie es *Greßmann* oben getan hat, den Märchen, die wir soeben mitgeteilt haben, mithin ist dieselbe als Märchen und damit als erster und ursprünglichster Teil der Abrahamserzählungen zu betrachten. Der Obersatz könnte uns ziemlich gleichgültig sein; denn es mag ja

---

[1]) Kinder- und Hausmärchen II (Berlin 1888) 1—5.

sein, daß nach den Gesetzen der literarischen Entwicklung das Märchen im allgemeinen früher auftritt als die Sage und Legende. Allein damit ist nicht bewiesen, ob die Abrahamserzählungen überhaupt noch in die Zeit hineinreichen, in der die Menschheit sich nur an Märchenerzählungen erfreut hat. Nimmt man aber an, daß solche Märchenerzählungen auch noch später entstanden sind, als schon wirkliche Vorgänge und Handlungen von lebenden Personen literarisch verwertet wurden, so ist die Behauptung für den Beweisgang ohne Belang, weil man nicht weiß, ob Märchen oder Geschichte vorliegt. Es ist dann aus den inneren Kennzeichen der Erzählung dazutun, ob sie das eine oder das andere ist. *Greßmann* sucht nun den Beweis für die Hebronerzählung als Märchen zu liefern. Den ersten Grund bilden die oben angeführten Märchen. Ihnen zu lieb wird nun die Hebronerzählung so gestaltet, um nicht zu sagen, vergewaltigt, bis sie beiläufig den mitgeteilten Märchen ähnlich ist. Aber auch da sieht sich G. noch genötigt einige Abstriche zu machen, denn „dem Gott des Märchens ist eigentümlich, daß er dem zu Belohnenden eine oder gewöhnlich drei Bitten freistellt", die Bitten fehlen aber. So bleibt nur noch das Motiv „der Bewirtung des unbekannten Gottes" übrig. Dabei hat aber G. ganz übersehen, daß der Leitgedanke der ganzen Hebronerzählung überhaupt nicht die Verherrlichung der Gastfreundschaft ist, sondern die Bestätigung der gemachten Verheißung (Gn 17,16). Übrigens ist es nicht zulässig, auf Grund eines einzelnen Motivs, das man in einem Märchen findet, eine Erzählung, die bei einem anderen Volke unter ganz verschiedenen Verhältnissen entstanden ist, ohne weitere Beweise von Abhängigkeit unter die Märchen einzureihen oder auch nur auf ein Märchen zurückzuführen. Daß die Hebronerzählung die erste Schicht in der Abrahamsgeschichte ist, will uns auch aus dem Grunde nicht einleuchten, weil die Gruppierung der anderen Erzählungen um diesen Kern nicht bloß nicht aufgezeigt wird, sondern an Unwahrscheinlichkeiten leidet. Wie sollen, um nur einen Punkt hervorzuheben, die Hebräer dazu gekommen sein, einen Ausländer als Märchen-

helden an den Anfang ihres historischen Seins zu stellen. Die Beziehungen Kanaans zum Zweiströmeland waren keine so herzlichen, daß die Hebräer einen hinreichenden Grund hatten, ihren angeblichen Stammvater von dorther durch ihre Phantasie einwandern zu lassen. Indes führt *Greßmann* noch einen zweiten Grund für seine Hypothese an und dieser findet sich ausgesprochen im Satze: „Die Gottheit wandelt noch auf Erden genau so wie im Märchen".

Und das ist, wie bereits erwähnt, der springende Punkt bei der Behandlung der Geschichtlichkeit der Patriarchen. Man will die Tatsache, daß göttliche Offenbarungen an die Patriarchen ergangen sind, nicht zugeben und darum stößt man sich an der den Menschen der damaligen Zeit angepaßten Art der Darstellung der betreffenden Begebenheiten und bemüht sich, aus der Weltliteratur alles zusammenzutragen, was irgendwie eine Ähnlichkeit mit dem Charakter der Erzählungen in der Bibel aufweist, und dann zu erklären, diese stehen auf keiner anderen Stufe des Gottesbewußtseins als die Märchen, Sagen und Legenden der Heiden. Unverständlich bleibt aber dabei, wie die Hebräer darauf auf- und weiterbauend zu einer Gotteserkenntnis gelangt sind, welche einzig in der Weltgeschichte dasteht. Mit Recht bemerkt hierüber *J. Nikel*: „Die Frage, ob die Erzählungen über den Verkehr Gottes mit den Patriarchen als historisch anzusehen sind, hängt aufs engste mit der anderen Frage zusammen, ob überhaupt eine in übernatürlicher Weise sich vollziehende Berührung des Gottesgeistes mit dem Geiste des Volkes Israel möglich gewesen ist und wirklich stattgefunden hat. Damit ist die Behandlung dieses Problems von gewissen Voraussetzungen abhängig gemacht, mit denen der einzelne Forscher an die Beurteilung der biblischen Erzählungen überhaupt herantritt. Wer jede übernatürliche Einwirkung Gottes auf das Volk Israel aus aprioristischen Gründen leugnet, wird sowohl jede Wundererzählung als auch jeden Bericht über den Verkehr der Patriarchen mit Gott von vornherein als

---

[1]) Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte (Biblische Zeitfragen V (1912) 3. Heft 19).

unhistorisch ablehnen. Dieser Standpunkt ist aber nicht minder von schwer zu beweisenden Voraussetzungen philosophischer Art bedingt wie der gegenteilige und ist nicht wissenschaftlicher als der letztere". Daß die Abrahamserzählungen auf ein Märchen zurückzuführen sind, ist demnach eine unbegründete Vermutung. Damit fällt aber auch die weitere Folgerung, daß die übrigen Berichte spätere Zutaten sind. Das verraten weder ihre literarische Art noch ihr Inhalt.

Am Schlusse mögen noch Erwägungen mehr allgemeiner Natur gegen die Hypothese *Greßmanns* Platz finden. Wenn Abraham, Isaak und Jakob Märchenfiguren, Gestalten der Dichtung sind, so hat dies zur Voraussetzung, daß diese Namen zur Zeit ihrer Entstehung viel gebrauchte Personennamen waren. Denn solche werden im Märchen zumeist als Typen verwendet. Nun kommen aber diese Nameu im Alten Testamente nicht häufig, sondern höchst selten vor. Indes ist das Vorkommen dieser Namen im Alten Testament nicht von Belang, denn die Hebronerzählung ist nach G., um bei Abraham zu bleiben, nicht in Palästina bodenständig, sondern aus der Fremde eingewandert. Er scheint aber das Ursprungsland selbst nicht zu kennen und ist daher auch gar nicht in der Lage anzugeben, ob Abraham ein vielgebrauchter Personenname war. Wenn G. der Hebronerzählung jeden Zug abspricht, der stammesgeschichtliche und kulturelle Verhältnisse widerspiegelt, so benimmt er sich überhaupt jedes Mittel, um den Ursprungsort derselben zu bestimmen und infolgedessen hängt auch die Annahme einer Wanderung in der Luft. Denn, wie *W. Wundt*[1]) bemerkt, „ist die Wanderung der Mythenmärchen nur da mit einiger Wahrscheinlichkeit zu beantworten, wo der Mytheninhalt Züge bietet, die entweder auf eine Naturanschauung von lokal beschränkter Ausdehnung oder auf spezifische Kulturbedingungen hinweisen, die sich anderwärts nicht wiederfinden".

[1]) Völkerpsychologie II 3,82.

Was dieser neuen Theorie aber besonders den Stempel einer künstlichen Kombination aufdrückt und auch als Beweis der mythenbildenden Phantasie angesehen werden darf, ist der Umstand, daß die literarische Tätigkeit des Judentums es fertig gebracht hat, an die Spitze des genealogischen Systems, das herabreicht bis auf Christus, Gestalten zu stellen, die Produkte der Phantasie sind. Und dabei ist es seinen Schriftstellern nie eingefallen, auf den Unterschied zwischen Dichtung und Wirklichkeit hinzuweisen. Beide Arten der Darstellung fließen unmerklich in einander über. Auf diese Weise ist es ihnen gelungen, in einem Großteil der Menschheit über den Hergang und die Entwicklung der Gotteserkenntnis eine Vorstellung zu erwecken, welche den Tatsachen nicht entspricht. Wenn man nun bedenkt, daß die neutestamentliche Offenbarung auf die Propheten und das Gesetz aufgebaut ist und letztere auf die patriarchalischen Offenbarungen zurückgehen, so gewinnt man von neuem den Eindruck, daß es nicht der Charakter der Patriarchenerzählungen an sich ist, welcher das Bestreben gezeitigt hat, sie in Phantasiegebilde zu verflüchtigen, sondern die Scheu vor der Anerkennung jenes Gottes, von dem der Apostel Paulus im Eingang des Hebräerbriefes schreibt: „Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio“ (Hebr 1,1 f).

Wir sind am Ende unserer Ausführungen. Wir geben uns nicht der Hoffnung hin, Außenstehende von der Grundlosigkeit ihrer mit Hilfe von Analogien aus der Literatur der Heidenvölker konstruierten Hypothesen zu überzeugen, wohl aber dürfen wir das Recht in Anspruch nehmen, gezeigt zu haben, daß in diesen Gebäuden vieles nicht recht klappen will und kann. Das ist nun nicht bloß unsere Meinung, sondern auch Ansicht solcher Forscher, die andere Wege gehen. So schreibt z. B. *B. D. Eerdmans*[1]): „Die Volkstradition läßt das vorägyptische Israel von Isaak und Abraham abstammen. Nach den obigen Ausführungen

---

[1]) Alttestamentliche Studien II 82 f.

über die Deutung der Patriarchensagen können wir annehmen, daß die Tradition damit tatsächlich meint, daß der Ursprung Israels von Isaak und Abraham herzuleiten ist in ganz gewöhnlicher menschlicher Weise. Wir haben keine Veranlassung, zu bezweifeln, daß schon in alter Zeit aramäische Halbnomaden in den Wadis (sic) von Palästina ansässig gewesen sind. Der Umstand, daß die spätere Volkstradition die ganze halbnomadische Bevölkerung von Palästina und Nordarabien von dieser Familie hergeleitet hat, berechtigt nicht, die Möglichkeit der Existenz solcher Bewohner in Abrede zu stellen. Daß in diesen Familien Personen gelebt haben, welche die Namen Abraham, Isaak (und Jakob) führten, scheint mir immer noch die beste Erklärung der Sagen".

Die Gottesbeweise Descartes' in der Kritik seiner Zeitgenossen

(Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus)

Von **Karl Six** S. J.—Innsbruck

In dem Traktat, welchen der Jesuitenpater *Pierre Bourdin* gegen Descartes' Meditationes de prima philosophia verfaßt hat und der durch die Vermittlung des P. *Mersenne* in die Hände des Philosophen gelangt ist, war auch ein Abschnitt vorgesehen, der Einwendungen gegen Descartes' Gottesbeweise bringen sollte. P. *Bourdin* hat aber seine Arbeit abgebrochen, bevor er zu diesem Abschnitt kam. Es war auch nicht mehr nötig, gegen die Gottesbeweise der Meditationes Einwendungen zu erheben. Die Verfasser der *Objectiones*, welche Descartes schon für die erste Auflage seiner Meditationes erhalten, hatten das bereits sehr eingehend und mit gutem Geschick besorgt.

Von den zwei Beweisen, welche Descartes für das Dasein Gottes in seinen Meditationes erbringt, ist der eine, den wir als den ideologischen bezeichnen wollen, dem Philosophen eigentümlich und in seinen Augen offenbar der wichtigste. Dieser Beweis ist im Titel der dritten Meditation angekündigt und bildet den Hauptinhalt des ganzen Abschnittes. Der zweite Gottesbeweis ist eine Descartes eigene Formulierung des sogenannten ontologischen Argumentes und bildet gewissermaßen eine

vornehme Illustration zu dem, was der Verfasser in der fünften Meditation über die deutlichen Ideen, die *„Essentiae“* aufstellt.

Während im *Discours de la méthode* der ideologische Gottesbeweis als der einzig haltbare aufgestellt wird[1]) und der gleiche Beweis in den Meditationes als der wichtigere vor das ontologische Argument tritt, hat Descartes in den *Principia philosophiae* den ontologischen Beweis an die Spitze gestellt[2]). Wir dürfen den Grund dieser Umstellung wohl in einem Fortschritt der rationalistischen Denkweise des Philosophen erblicken. Die klaren und deutlichen Ideen — an deren Spitze die Gottesidee — traten immer mehr in den Vordergrund seiner Metaphysik.

Die beiden genannten Beweise sind wohl von einander zu unterscheiden. Während nämlich das ontologische Argument bekanntlich vom Inhalt der Gottesidee, also einem logischen Gebilde, seinen Ausgang nimmt, geht der ideologische Beweis von einer Tatsache aus, dem Vorhandensein der Gottesidee im erkennenden Geiste. Der Gedankengang ist dabei kurz folgender[3]). Wir finden in uns — und das gilt, wenn schon nicht für alle Menschen, so doch für die große Mehrzahl — die Gottesvorstellung gleichsam fertig vor, eine ganz bestimmt umschriebene Idee, zu der man nichts hinzufügen und von der man nichts wegnehmen kann, ohne sie wesentlich zu ändern. Dieses ist das unleugbare Faktum.

Für diese Tatsache gibt es aber nur eine Erklärung: die Gottesvorstellung kann nur von Gott selbst in den Menschengeist hineingeschaffen worden sein. Warum? Keine der Ursachen, welche man für das Entstehen der Gottesidee anzuführen pflegt — Descartes geht einige derselben durch — reicht aus, ihr Vorhandensein zu erklären und dies deshalb nicht, weil die Ursache, von der die Gottesidee kommt, selbst in Wirklichkeit all die Voll-

---

[1]) *Adam-Tannery* VI 33 ff (Oeuvres de Descartes, publiées par *Charles Adam* et *Paul Tannery*. Paris 1896—1910, 12 voll.).

[2]) Ibid. VIII 10 ff.

[3]) Vgl. dritte Meditation (*Adam-Tannery* VII 40 ff).

kommenheiten besitzen muß, welche die Idee Gottes ihrem Inhalte nach ausdrückt. Dieser letzte Satz scheint einem Descartes so evident, daß er eines Beweises nicht bedarf: jede Ursache muß die Vollkommenheit der Wirkung *formaliter* oder *eminenter* in sich enthalten. Die Verfänglichkeit dieses Axioms auf eine Idee und ihren Inhalt angewandt, hat Descartes nicht bemerkt.

Diesem Beweis hat der Philosoph durch eine merkwürdige Verschiebung eine neue Fassung gegeben[1]). Dieselben Ursachen, welche notwendig sind zur Hervorbringung eines Dinges, sind auch zu dessen Erhaltung notwendig. Sowie der denkende mit der Gottesidee ausgestattete Menschengeist nur von Gott erschaffen werden konnte, so beweist auch seine Fortdauer im Dasein unmittelbar Gottes Existenz.

Einige, darunter *Antoine Arnauld*, haben hierin einen neuen dritten Gottesbeweis Descartes' erblickt. Nicht so der Philosoph selbst, der diese Fassung eher für eine genauere Erklärung des ideologischen Beweises gehalten wissen wollte[2]).

Es lag nahe, gegen die von Descartes aufgestellten Gottesbeweise Einwendungen zu erheben. Die Anhänger der alten traditionellen Beweismethode mußten über den neuen Descartes originellen Gottesbeweis, den ideologischen, stutzig werden, während sie nach dem Vorgang hervorragender Scholastiker den ontologischen von vorneherein nicht annahmen. Wer hingegen die überkommenen Beweise überhaupt nicht gelten lassen wollte, konnte auch durch die Argumente Descartes' nicht befriedigt werden, da diese mehr Voraussetzungen machten und Hilfsannahmen forderten als die hergebrachten Gottesbeweise.

* * *

Wir schicken der Untersuchung einige persönliche Angaben über jene Männer voraus, die sich mit Descartes' philosophischen Anschauungen, insbesondere mit seinen

---

1) *Adam-Tannery* VII 48 ff.

2) *Adam-Tannery* IV 112 (Brief an P. *Mesland*, Mai 1644).

Gottesbeweisen, auseinandergesetzt haben. Ihre Einwendungen, die größtenteils *Mersenne* sammelte, hat Descartes zugleich mit seinen Meditationes drucken lassen, die Namen seiner Gegner hat der Philosoph in seinem Briefwechsel näher bezeichnet, doch blieben ihm einzelne derselben stets unbekannt.

Von den sechs Gruppen, in welche Descartes die eingelaufenen Objectiones geteilt hat, gehören die Objectiones primae, die sich auch gegen einen cartesianischen Gottesbeweis richten, einem Holländer an, einem Kanonikus des Haarlemer Kapitels, *Johann de Kater*, Erzpriester von Alkmar[1]). *De Kater* hatte um das Jahr 1635 an der Löwener Universität seine theologischen Studien ergänzt, als Aufnahmsbedingung in das Domkapitel. Zwei Freunde Descartes', ebenfalls Mitglieder des Haarlemer Kapitels, übergaben nun ihrem jüngeren Kollegen *De Kater* das Manuskript der Meditationes zur Durchsicht. Man sieht es *De Kater* an, daß er seine theologischen Studien noch in frischer Erinnerung hat, er zitiert ohne Schwierigkeit scholastische Autoren, besonders Thomas und Suarez. Dabei zeigt er die höchste Achtung vor dem Verfasser der Meditationes, während Descartes, wenn man aus gewissen Anspielungen seiner Responsiones schließen darf, von dem Wissen des Lizentiaten der Theologie keine allzu hohe Meinung hatte.

Die Objectiones secundae stammen von einigen nicht näher bekannten *Pariser Theologen.* Unter ihnen befand sich wahrscheinlich der Oratorianer P. *Gibieuf*, mit dem Descartes damals in Briefwechsel stand. Ferner gehen wir kaum fehl, wenn wir annehmen, daß manche der hier gesammelten Einwendungen, jedenfalls die Redaktion des ganzen Abschnittes von Descartes' intimen Freunde *Mersenne* stammen. Der gelehrte, vielseitige Minoritenpater ist auch sonst für die Vorbereitung und Drucklegung der Meditationes Descartes' rechte Hand gewesen. Von den sieben Teileinwendungen, aus denen die Objectiones se-

[1]) Vgl. Bijdragen van de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem. Derde Deel. Haarlem 1875, p. 441.

cundae bestehen, befassen sich die zweite und sechste Objektion mit den Gottesbeweisen Descartes'.

Von den mehr scholastischen Objectiones des Holländers *De Kater* und der Pariser Theologen heben sich die Objectiones tertiae scharf ab. Ihr Verfasser ist der englische Philosoph *Thomas Hobbes* (1588—1679). Der Engländer hatte schon bei seinem ersten Pariser Aufenthalt den P. *Mersenne* kennen gelernt. Als *Hobbes* 1640 wieder in Paris weilte, zeigte ihm *Mersenne* ohne Vorwissen Descartes' das Manuskript der Meditationes und bat ihn, gegen dieselben seine Einwendungen vorzubringen. Da die empiristisch-materialistische Gedankenrichtung des Engländers in schroffem Gegensatz zu Descartes' Rationalismus stand, war es im vorhinein klar, daß die beiden Männer sich nicht verstehen würden. Descartes bemerkt über die Einwendungen des „Anglais": „Ces objections m'ont semblé si peu vraisemblables, que c'eût été les faire trop valoir que d'y répondre plus au long"[1]). *Hobbes,* der sich eines kühlen höflichen Tones befleißigte, richtete seine Einwendungen großenteils gegen Descartes' Ideenlehre in ihrer Anwendung auf den ideologischen Gottesbeweis.

Viel besser gefielen Descartes die Objectiones quartae, welche den mit ihm geistes- und gesinnungsverwandten *Antoine Arnauld*, einen jungen Doktor der Sorbonne und eifrigen Jansenisten, zum Verfasser hatten. Arnauld war besonders von den Anklängen an *Augustin,* die er bei Descartes fand, sympathisch berührt[2]). Er ist der einzige von den vielen Kritikern, der an den Gottesbeweisen Descartes' nichts auszusetzen hat.

Noch kritischer als die Auseinandersetzungen mit *Hobbes* gestalteten sich die Beziehungen Descartes' zum Verfasser der Objectiones quintae, *Pierre Gassendi* (1592—1655). Das Typische des Gegensatzes haben die beiden Männer selbst in prägnanter Weise zum Ausdruck gebracht, indem *Gassendi* in seinen Objectiones den Verfasser der Meditationes mit „*Mens*" (du rein Geistiger) an-

---

[1]) *Adam-Tannery* III 360 (Brief an *Mersenne,* 21. April 1641).
[2]) Ibid. VII 197 f.

redet, eine Bezeichnung, welche Descartes mit dem gröberen Ausdruck „*Caro*“ (du Fleischkoloß) erwiderte. Wiederum hatte der allzu eifrige *Mersenne* in *Gassendi* einen unangenehmen Kritiker ohne Vorwissen Descartes' zu Objektionen gegen die Meditationes aufgefordert. *Gassendi's* Einwendungen richteten sich gegen die meisten Aufstellungen Descartes', besonders auch gegen dessen Gottesbeweise. Diese Objectiones mißfielen unserem Philosophen außerordentlich. Es reizte ihn nicht bloß der sensualistische Standpunkt des Gegners, sondern auch dessen pedantische Methode, die fast an jedem Satz der Meditationes etwas auszusetzen fand. „Vieles bringst du vor, um mir zu widersprechen“, sagt Descartes nicht mit Unrecht[1]). Er glaubte *Gassendi* verachten zu müssen, da dieser nicht einmal folgerichtig zu denken verstehe[2]). So kam es, daß Descartes in seinem Unmut auch das Berechtigte an den Aussetzungen seines Gegners nicht würdigte und stellenweise in einen stark unhöflichen Ton verfiel. Nach mancherlei weiteren Streitigkeiten — Gassendi ließ später seine Objectiones in erweiterter Form als „Instantiae“ drucken — versöhnten sich doch die beiden Männer gelegentlich einer Reise Descartes' nach Paris im Jahre 1648[3]).

Während die Verfasser der Objectiones sextae, die sich selbst *Philosophi* et *Geometrae* nannten, meistens Pariser Gelehrte, gegen die Gottesbeweise keine Einwendungen machten, hat Descartes noch den einen oder andern Privatbrief erhalten, in denen gegen seine Gottesbeweise Objectiones erhoben sind. Wir kommen darauf zurück. Wenden wir uns jetzt zur Kritik, die Descartes von seinen Zeitgenossen widerfuhr.

* * *

I. Gegen den eigentümlichen Hilfssatz des ideologischen Beweises wendet sich gleich *De Kater,* der Verfasser der Objectiones primae.

---

1) *Adam-Tannery* VII 366.

2) Ibid. III 389 (Brief an *Mersenne*, 23. Juni 1641).

3) Ibid. V 199 ff.

Er meint, der Satz, daß alle Realität, welche in der Wirkung liegt, in irgendeiner Weise in der Ursache vorhanden sein müsse, lasse sich auf den Inhalt einer Idee, als Gewirktes aufgefaßt, nicht anwenden. Die Idee als Vorstellung gewisser Merkmale fordere überhaupt keine Ursache. Das war offenbar zu weit gegangen. Wenn dem so wäre, denn hätte überhaupt die Frage, warum die Inhalte der psychischen Vorgänge so große Verschiedenheit zeigen — eine Frage, der selbst der Idealismus nicht ganz aus dem Wege gehen kann — gar keine Berechtigung. Descartes hatte zu viel verlangt. Für die Ursache der Vorstellung hatte er alle die Realität in Wirklichkeit gefordert, die in der Idee nur vorgestellt ist. *De Kater* dagegen gibt alles preis, er verzichtet darauf, für die Verschiedenheit des Vorstellungsinhaltes einen positiven Grund anzugeben. Denn die rein negative Erklärung, welche als letzten Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Ideen die Unvollkommenheit des Verstandes angibt[1]), heißt, wie Descartes richtig bemerkt, nichts anderes, als auf eine Erklärung verzichten und seine Unwissenheit in dieser Frage eingestehen[2]).

De Kater hat also nicht einmal den eigentlichen Schwächepunkt des ideologischen Beweises herausgegriffen. Dieser liegt nicht darin, daß Descartes für die Idee Gottes als den Komplex gewisser Merkmale, wie sie zusammen im Verstande angetroffen werden, eine entsprechende Ursache oder befriedigende Erklärung verlangt, sondern in der weiteren Behauptung des Philosophen, daß nur die Existenz eines Wesens, welches tatsächlich die in der Gottesidee vorgestellten Vollkommenheiten besitzt, einen hinreichenden Erklärungsgrund für das Vorhandensein dieser Idee abgebe. Gegen diese Behauptung, die Descartes' eigentümliche nativistische Auffassung von der Entstehung der Gottesidee zur Grundlage und Voraussetzung hat, haben besonders die Objectiones secundae, ferner *Hobbes* und *Gassendi* Stellung genommen.

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 196.
[2]) Ibid. VII 93. [3]) Ibid. VII 104.

Für Descartes gibt es bezüglich einer Anzahl Ideen, zu denen besonders die Gottesidee gehört, kein allmähliches Entstehen durch Erfahrung, Abstraktion und Synthese. Diese Gattung von Ideen liegt, wenn auch nicht gerade fertig, so doch gewissermaßen keimartig in unserem Geiste, so daß bestimmte äußere Eindrücke, wenn sie auch der Anlaß zur Entwicklung dieser Ideen sind, dennoch ihr Auftreten im Geiste keineswegs ursächlich erklären. Es sind das die angebornen oder eingebornen Ideen. Einem Descartes erschien die Annahme solcher Ideen als die beste Lösung der Frage nach der Entstehung der Verstandes- und Vernunftbegriffe, einer Frage, der keine philosophische Richtung ganz ausweichen kann.

Die nativistische Theorie hat von jeher verführerisch auf geniale Philosophen gewirkt. Einem mit klaren Intuitionen begabten Geist scheint es unmöglich, daß aus der „trüben Quelle sinnlicher Erkenntnis" die deutlichen, unveränderlichen und ewigen Ideen hervorgehen können. Wie scharf und entschieden hat nicht ein *Plato* und nach ihm *Augustin* die sinnliche Vorstellung von der ewigen Idee getrennt! Descartes war Mathematiker, er ringt immer nach klaren Ideen, scharf und bestimmt umschriebenen Begriffen. Diese allein sind tauglich für die Philosophie. Er sucht sie einzig und *a priori* im Geiste. Sein Ideal ist die mathematische Philosophie.

Die Objectiones secundae weisen nun darauf hin, daß durch sukzessive Synthese und Steigerung von Vollkommenheiten, die wir in uns selbst oder außer uns wahrnehmen, die Gottesidee gebildet werden kann, ferner daß manche wilde Völkerstämme gar keinen Gottesbegriff besitzen, endlich daß der Kausalsatz hier keineswegs in der Weise zur Anwendung kommen muß, wie Descartes wolle, da die Ursache in ihrer Seinsweise nicht vollkommener zu sein brauche als die Wirkung. Die Seinsweise der Idee sei aber eine bloß intentionale, so daß hier die Vollkommenheit des denkenden Subjektes in der Seinsweise die Wirkung weit überrage[1]).

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 123 f.

Der ganze Einwand ließ sich noch von einer Seite aus formulieren; der menschliche Verstand ist gar nicht im Besitze jener Gottesidee, wie Descartes sie voraussetze. Das hatte *De Kater* schon angedeutet[1]), als er bezweifelte, daß wir das Unendliche klar und deutlich erkennen; darauf hatten die Objectiones secundae hingewiesen[2]); besonders aber hat *Hobbes* in den Objectiones tertiae das Vorhandensein einer klaren Gottesidee auf schärfste bekämpft[3]). Freilich setzt hier der englische Philosoph seinen völlig nominalistischen Standpunkt voraus, der, konsequent durchgeführt, zur Leugnung jeder begifflichen Erkenntnis schreiten muß. Da gibt es natürlich weder eine Gottesidee, noch den Begriff eines göttlichen Attributes. Das sind alles nur Namen, die an die Stelle von etwas treten, das wir nicht denken können. Damit entfällt natürlich, wie *Hobbes* öfter wiederholt, die Grundlage für jeden ideologischen Gottesbeweis.

Während Descartes mit Recht diesem radikalen Nominalismus gegenüber sich schroff ablehnend verhalten konnte, suchte er die in den Objectiones secundae gegen seinen ideologischen Gottesbeweis vorgebrachten Einwendungen Schritt für Schritt zu widerlegen[4]). Er macht dabei in seiner Auffassung der Gottesidee als *idea innata* scheinbar eine Konzession, indem er zugesteht, daß der Gottesbegriff zwar in uns selbst und auch von uns selbst gebildet sei, *sed fieri non potest, ut facultas ideam istam formandi in me sit, nisi a Deo sim creatus.* Das klingt recht harmlos, und daran hätte schwerlich jemand etwas auszusetzen gehabt. Daß jedoch diese *facultas formandi ideam Dei* für den Verfasser der Meditationes mehr bedeutete als die bloße von Gott gegebene psychische Fähigkeit, Ideen zu bilden, kann nicht zweifelhaft sein. Zunächst würde durch diese harmlose Erklärung jeder Unterschied zwischen eingebornen und von außen kommenden Ideen (*ideae factitiae*) verwischt. Außerdem hat Descartes

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 112 f.

[2]) Ibid. VII 124.

[3]) Ibid. VII 183—190.

[4]) Ibid. VII 138 ff.

selbst gegen Ende der dritten Meditation näher beschrieben, wie er sich das Entstehen der Gottesidee im Verstande gedacht hat. Diese Idee kann nicht von außen kommen[1]. Die Körperwelt ist völlig unvermögend, das Substrat für den Gottesbegriff abzugeben. Ebenso wenig kann die Gottesvorstellung aus der Reflexion über unser denkendes Ich und seine Tätigkeiten abgeleitet werden[2]. Für die Unendlichkeit, die absolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens findet der menschliche Verstand weder in der Innen- noch in der Außenwelt eine entsprechende Grundlage. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, daß Gott selbst, indem er uns nach seinem Ebenbild gestaltete, die Idee seines Wesens unserem Wesen zugleich mit der Erschaffung wie einem Siegel eingeprägt hat[3].

So erschaue ich durch denselben Akt, durch den ich mich selbst, meine Unvollkommenheit und Abhängigkeit erkenne, gewissermaßen intuitiv auch denjenigen, von dem ich abhänge und der in seinem Wesen unendlich vollkommen sein muß: ich habe den Gottesbegriff, weil er mir eingeschaffen ist.

Descartes gibt in seiner Antwort auf die Objectiones secundae noch einen anderen Wink[4], wie wir uns etwa seine eingebornen Ideen, besonders die Gottesidee zu denken haben. Aus den körperlichen Begriffen können wir, sagt Descartes, ebensowenig die Gottesidee ableiten, wie etwa jemand aus der Wahrnehmung von Farben auf die richtige Tonvorstellung kommen könnte. Also ähnlich wie nach der Empfindungstheorie Descartes' im Subjekte selbst die Anlage da ist, äußere Bewegungs- oder Empfindungsreize zu differenzieren, so wären auch im Intellekt die im Keime schon vorhandenen Ideen durch äußere Veranlassung nur zu wecken und zu differenzieren.

Daß es unmöglich sei, durch Abstraktion, Analogie und Synthese jene Begriffe zu bilden, die Descartes für eingeboren hält, hat der Verfasser der Meditationes frei-

---

1) *Adam-Tannery* VII 51.
2) Ibid. VII 137. 3) Ibid. VII 51.
4) Ibid. VII 136.

lich nirgends bewiesen und nicht beweisen können. Sein rationalistischer Standpunkt ließ es ihn von vorneherein ablehnen, die von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Elemente als Grundlage für höhere Bewußtseinserscheinungen und für die Bildung der abstrakten Begriffe anzunehmen.

Auch *Gassendi*, der Verfasser der Objectiones quintae, hat den ideologischen Gottesbeweis in allen seinen Voraussetzungen scharf angegriffen[1]. Er tut das mit seiner gewohnten behaglichen Breite. Zunächst stellt *Gassendi* das Prinzip, alle Realität, die in der Wirkung sei, müsse schon in der Ursache liegen, für die *causa efficiens* in Abrede. Der Satz gilt ihm höchstens für die *causa materialis*. Aber selbst wenn er für die *causa efficiens* gelte, so sei im denkenden Subjekt viel mehr Realität als in jeder beliebigen Idee, die Gottesidee nicht ausgenommen[2]. Somit genüge das Denksubjekt als *causa efficiens* vollauf. In einem Punkt gibt *Gassendi* dem Gegner Recht: Die Vorstellung Gottes und seiner Attribute stammt nicht von uns; sie entsteht durch die Betrachtung der Außenwelt, durch Unterricht, Erziehung und Umgebung[3]. Zu alldem kommt endlich, daß wir eine ganz entsprechende Idee von Gott („*idea germana*"), da er unendlich ist, überhaupt nicht haben können, wenn auch der Gottesbegriff, den wir besitzen, für unsere Bedürfnisse genügt und unserem Erkenntnisvermögen entsprechend ist[4].

Descartes war gereizt. Völlig übersehend, daß die Erfahrung dem geistreichen Gegner in vielen Punkten recht gab, erblickte er in *Gassendi* nur den voreingenommenen Sensualisten[5] und machte nicht die leiseste Konzession. Er hält die Möglichkeit einer positiven Erkenntnis des Unendlichen aufrecht, unterscheidet aber doch richtig zwischen einem adäquaten Gottesbegriff[6], den wir allerdings nicht besäßen, und dem inadäquaten, der zwar nicht

---

[1] *Adam-Tannery* VII 286 ff.
[2] Ibid. VII 290.
[3] Ibid. VII 287.
[4] Ibid. VII 288.
[5] Ibid. VII 364 ff.
[6] Ibid. VII 367.

erschöpfend, aber doch positiv richtig das Wesen Gottes ausdrücke[1]). Wenn er weiter behauptete, daß zu diesem Begriff nichts hinzugefügt und von ihm nichts weggenommen werden dürfe[2]) — die *Essentiae* sind ewig und unteilbar — so lassen diese letzten Sätze uns wieder einen Blick tun in den Charakter jener Ideen, welche Descartes als eingeboren erklärt; sie sind auf einmal gegeben, ihre Merkmale von einander untrennbar, diese Begriffe sind durch keinerlei Synthese gebildet.

Da *Gassendi* in mancher seiner Behauptungen das richtige Maß überschritt, da er fast jeden Satz Descartes' zu widerlegen suchte, so können wir die Gereiztheit des Philosophen wohl in etwas begreifen, aber doch nicht in allem entschuldigen. Es ist wohl kein Zweifel, hätte *Gassendi* die Hauptgedanken seiner Objectiones schärfer hervorgehoben und die unnötige Kritisiersucht vermieden, er hätte auf Descartes einen viel tieferen Eindruck gemacht und die ganze Erörterung wäre nicht so resultatlos verlaufen.

Gassendi hat später in seinen *Instantiae* die Erwiderungen Descartes' eingehend geprüft und alle Teile seiner Objectiones gegen den ideologischen Gottesbeweis, besonders seine Ausführungen gegen die Annahme eingeborner Ideen weitläufig wiederholt und noch allseitiger zu begründen versucht.

Eine bisher wenig beachtete, hochinteressante Aufklärung über die Auffassung seines ideologischen Gottesbeweises gibt Descartes in einem Schreiben an den Jesuitenpater *Pierre Mesland*, der im Frühjahr 1644, kurz vor dem Erscheinen der *Principia philosophiae* einige Schwierigkeiten gegen die Meditationes vorgebracht hatte. In dem ausführlichen Antwortschreiben betont Descartes ausdrücklich, daß sein ideologischer Gottesbeweis den Beweisen aus den Wirkungen beizuzählen sei. Aus jeder sichtbaren Wirkung kann man Gottes Dasein beweisen, sagt Descartes. Es ist aber für die Stringenz des Beweises von großem Vorteil, aus jener Wirkung zu schließen, deren

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 368.
[2]) Ibid. VII 371.

Evidenz niemand leugnen kann, das ist, der eigenen Existenz, die auch jene zugeben müssen, welche alles andere für Täuschung halten. Diese Beweismethode muß aber notwendigerweise durch die Berufung auf die uns innewohnende Gottesidee ergänzt werden. Denn nur so wird dem Einwand, der sich auf eine unendliche Reihe von Ursachen beruft, der Boden entzogen. Die Idee Gottes in mir führt mich unmittelbar nicht auf eine beliebige, sondern auf die erste Ursache, und diese ist Gott[1]).

* * *

II. Gegen das ontologische Argument haben *Arnauld* und *Hobbes* keine Einwendungen erhoben. *Arnauld* erklärte sich in seinen späteren „*Novae Objectiones*" ausdrücklich mit den beiden von Descartes gebrachten Gottesbeweisen einverstanden. *Hobbes* hatte bei Gelegenheit des ideologischen Beweises seinen nominalistischen Standpunkt so offen vertreten, daß eine weitere Auseinandersetzung zwecklos gewesen wäre.

Dagegen haben *De Kater*, die *Objectiones secundae* und *Gassendi* gegen das ontologische Argument mit aller Entschiedenheit Stellung genommen.

Dieser eigenartige Gottesbeweis hat, seitdem er von *Anselm von Canterbury* zum erstenmal aufgestellt worden, wiederholt auf bedeutende Denker infolge der klassischen Einfachheit des Argumentes verführerisch gewirkt. Aber beinahe jedem Verteidiger des Beweises ist ein ebenso bedeutender Gegner erstanden. Man fühlte, noch bevor man es klar zu denken und auszusprechen wußte, daß im Beweise ein Fehler versteckt war. Noch zu Lebzeiten Anselms hat der Mönch *Gaunilo* den ontologischen Beweis eingehend widerlegt. Zur Zeit *Bonaventura's*, der die Formel *Deus est ipsum esse* wählte, hat *Thomas von Aquin* die Unhaltbarkeit des Argumentes dargetan. *Descartes* hat, wie wir sehen werden, sofort scharfsinnigen Widerspruch erfahren. Als später *Spinoza* und die *Leibniz-*

---

[1]) *Adam-Tannery* IV 12.

[2]) Ibid. VII 366.

Wolf'sche Philosophie das Argument neuerdings aufnahmen, hat *Kant* vom Standpunkte des Kritizismus aus die Widerlegung unternommen. Trotzdem ist die nachkantische Identitätsphilosophie nochmals zum ontologischen Beweis zurückgekehrt.

So wurde diesem merkwürdigen Problem seit jeher eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wenden wir uns jetzt zu den Bedenken, welche die Verfasser der Objectiones gegen die cartesianische Formel des ontologischen Argumentes, die *idea entis perfectissimi*, vorgebracht haben.

De Kater[1]) setzt die von Descartes gewählte Beweisform mit jener in Parallele, die *Thomas von Aquin* in der Form eines Einwandes vorgelegt hat[2]). Da in beiden Fällen das Argument dem Sinne nach das gleiche ist, läßt De Kater die Auflösung von Thomas selbst geben. Vom Begriffe (*ab esse in intellectu*), sagt Thomas — und das gilt ihm auch von jenem Begriffe *quo majus cogitari non potest* — gibt es keinen Übergang zum Dasein (*ad esse in rerum natura*), wenn dieses nicht anderswoher feststeht. Dies ist nun für jene Begriffe, welche die Existenz nicht als Bestimmung enthalten, ohne weiteres klar. Aber warum ist dieser Übergang auch beim Gottesbegriff, der doch die Existenz als Begriffsmerkmal einschließt, logisch unstatthaft? Thomas sagt darüber gar nichts. *De Kater* aber, der den Gedanken des Aquinaten nur mit anderen Worten wiederholt, sucht das Unlogische des Argumentes durch das Beispiel des Begriffes *leo existens* zu illustrieren. Niemand, sagt er, wird aus diesem Begriff, der doch die Existenz als Bestimmung enthält, auf das Existieren eines Löwen schließen. Descartes weist das Beispiel, weil eine *idea factitia*[3]) als unpassend zurück und erinnert an den nativistischen Charakter der Gottesidee. Indes dieses letztere Moment kann hier nicht den Ausschlag geben. Das Angeborensein hat die Gottesidee nach Descartes mit vielen

---

[1]) *Adam-Tannery* VII 98 f.

[2]) Vgl. Summa theol. I q. 1 a. 2; Summa contra g. I c. 10 et 11.

[3]) *Adam-Tannery* VII 117.

anderen Ideen gemeinsam. Entscheidend ist vielmehr das Eigenartige dieser angeborenen Idee, ihr eigenartiger Inhalt. Wird Gott gedacht — und dafür ist gesorgt, weil die Idee angeboren ist — so muß die Existenz mitgedacht und kann daher in Wahrheit von Gott ausgesagt werden. Es braucht also nicht einmal einen Schluß. Es geht ähnlich zu, wie beim *Cogito ergo sum.* Descartes hat hier nur eines übersehen, zu zeigen, daß die *idea Dei* als die Idee vom notwendig Seienden nicht einen Widerspruch enthält. Ein „notwendig Daseiendes" zeigt nämlich die Erfahrung nicht. Also kann im vorhinein nicht entschieden werden, ob der Begriff widerspruchsfrei ist oder nicht.

Diesen eigentlich schwächsten Punkt des ontologischen Argumentes heben die *Objectiones secundae* heraus[1]). Der ganze ontologische Beweis schmilzt zusammen in das analytische Urteil: wenn das notwendig Existierende nicht ein Widerspruch oder eine Unmöglichkeit ist, dann existiert es notwendig. Descartes hat zwar in der Antwort auf diesen Einwand der Objectiones secundae wiederholt, daß die Gottesidee klar und deutlich sei und somit keinen Widerspruch enthalte, aber dieses nicht positiv nachgewiesen.

Während *Arnauld* und *Hobbes* gegen den ontologischen Beweis nichts vorzubringen hatten, hat *Gassendi* von einer andern Seite als die primae und secundae objectiones die Schwäche dieses Argumentes aufgedeckt[2]). Er sagt, das Dasein komme bei keinem Begriff, auch nicht beim Gottesbegriff als Merkmal (*proprietas*) in Betracht. Descartes muß natürlich erwidern[3]), daß die *existentia necessaria* gerade so ein Attribut (*proprietas*) des allervollkommensten Wesens ist, wie die *omnipotentia*, da ja gerade dieses Merkmal des notwendigen Daseins einen Teil seiner Natur ausmacht. Aber damit ist Gassendi's Bemerkung nicht widerlegt. Die Frage ist auch hier wieder, mit welchem Recht wir die Begriffsmerkmale „notwendig Daseiendes"

[1]) *Adam-Tannery* VII 127.
[2]) Ibid. VII 322 ff.
[3]) Ibid. VII 382 f (vgl. ibid. III 416).

zusammendenken, ob wir dabei nicht eine Unmöglichkeit denken, da uns die unmittelbare Erfahrung dazu keinen Anhalt bietet. Man sieht, das Problem spitzt sich auch von dieser Seite wieder auf die Frage zu: Woher habe ich diesen einzigartigen Begriff?

Nehmen wir aber an, der Gottesbegriff sei wirklich angeboren, wie Descartes meint, würde dann das ontologische Argument zurecht bestehen? Nur in einem Falle, dann nämlich, wenn die angeboren Begriffe ebenso wie die auf Erfahrung beruhenden wirkliche oder mögliche Realität ausdrücken. Wenn es nun jeder Erkenntnistheorie schwer fällt, den Objektivitätswert der begrifflichen Erkenntnis zu bestimmen und zu begründen, so benimmt sich die nativistische im vorhinein jede Möglichkeit, vom Begriff einen Übergang zum Gegenstand zu finden. Die Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit führt im Kreise herum, die Systeme des Okkasionalismus, der prästabilierten Harmonie oder des transzendentalen Idealismus sind ebensoviele vergebliche Versuche, aus diesem Kreise herauszukommen.

Man wird die Berechtigung des Gottesbegriffes aus der Erfahrung abzuleiten haben, d. h. man wird an der Hand der obersten Denkgesetze von einem veränderlichen, zufälligen Dasein auf ein unveränderliches, notwendiges schließen dürfen; damit ist aber die Position des ontologischen Argumentes schon verlassen.

Wir führen hier noch den scharfsinnigen Einwand eines unbekannten Briefschreibers an, dem Descartes ebenfalls nur brieflich geantwortet hat. Der Unbekannte weist klarer als alle früheren Objizienten auf den synthetischen Charakter der Gottesidee hin[1]). Er sagt: Der Gottesbegriff kommt gleich dem Urteile *Deus existit*, Gott ist ein existierendes Wesen. Der Begriff oder die Idee läßt sich ja mit seiner Realdefinition vertauschen. Entweder setzt nun Descartes die Gottesidee als gültig voraus, dann setzt er voraus, daß Gott ein existierendes Wesen sei, oder daß er existiere, was er beweisen will. Oder er setzt die

---

[1]) *Adam-Tannery* III 382 f und III 396.

Gültigkeit der Idee nicht voraus, sondern will beweisen, daß sie zu Recht besteht, d. h. er will beweisen, daß das existierende Wesen existiert: *idem per idem.* Hier hat freilich der Unbekannte ein Glied der Disjunktion ausgelassen, aber vom Standpunkte Descartes' aus mit Recht. Denn die Möglichkeit, aus faktischen Voraussetzungen auf ein notwendig Existierendes zu kommen, liegt ja außerhalb des ontologischen Argumentes.

Descartes zeigt zwar in seiner Antwort großen Respekt für den Unbekannten, bleibt aber unverrückt auf dem Standpunkt der angebornen Gottesidee, lehnt also im vorhinein den synthetischen Charakter ab[1]). Die Gottesidee ist nicht einem Urteil gleichzusetzen, sie ist ganz und vor jedem Urteil dem Verstande eingeschaffen. Es braucht dazu überhaupt kein Urteil, am wenigsten das Urteil „Dieu existe". Er will aus dem Vorhandensein der Idee Gottes intuitiv dessen Existenz erschauen. Purer Rationalismus!

Warum kam Descartes nicht auf den Fehler des ontologischen Beweises? Einfach aus dem Grunde nicht, weil er sonst die beiden Grundvoraussetzungen seiner Erkenntnistheorie hätte preisgeben müssen, die Voraussetzung, daß gewisse Begriffe als Ganzes dem Erkenntnissubjekt (beim Gottesbegriff durch Einschaffung) im vorhinein gegeben sind, und die andere, daß diesen Begriffen Realität, mögliche oder wirkliche, entsprechen müsse. Letztere Voraussetzung mag oder muß man teilen für jene Begriffe, die in der Erfahrung wurzeln, für angeborne Begriffe ist sie unerweislich und ungerechtfertigt.

* * *

Descartes, welcher schon im Haupttitel der Meditationes dem Leser Beweise für das Dasein Gottes verheißt und in der dritten und fünften Meditation seinem Versprechen nachkommt, hat seine Gottesbeweise mit großem Eifer gegen die Einwendungen der Gegner verteidigt. Daß ihm diese Verteidigung bezüglich des ontologischen Argumentes gelungen sei, werden nur sehr wenige zu-

---

[1]) *Adam-Tannery* III 396.

geben. Trotzdem ist sein Bemühen ein sicheres Zeichen dafür, wie klar und selbstverständlich dem großen Denker die Idee eines höchsten Wesens vor dem Geiste stand. Es war ein Erbstück, vielleicht das kostbarste, das Descartes von der Scholastik übernommen. Der ideologische Beweis, der in gemilderter Form schon vom hl. Augustin und den alten Scholastikern vorgetragen worden war, trägt bei Descartes zu sehr nativistisches Gepräge, als daß man ihn unverändert unterschreiben könnte. Aber auch hier haben die Gedankengänge des Philosophen einen eigenartigen apologetischen Wert und enthalten alle jene Elemente, welche bei der Aufstellung der klassischen Gottesbeweise von Bedeutung sind.

Die Sekten der russischen Kirche

Von **Augustin Arndt** S. J. — Weidenau

Zweiter Artikel

III. Die Bespopowzen

Allgemeine Charakteristik

Die Bespopowzen (Popenlosen) sind in ihrem Vorgehen logischer als die Popowzen, ob sie letzteren auch im Geiste der Frömmigkeit gleichkommen, ist freilich eine andere Frage. Unterliegt die Staatskirche seit den Zeiten Nikons der Herrschaft Satans und des Antichrist, nachdem die vor Nikons Zeit geweihten Popen gestorben sind, hat sie die Gnade Gottes verloren und ist der übernatürlichen Gewalt, die Sakramente zu spenden, verlustig gegangen, so gibt es nunmehr weder Priester noch Sakramente und es muß die Vollziehung der noch etwa verbleibenden geistlichen Tätigkeiten jedem Christen anvertraut werden, es sei Mann oder Weib. Mochten andererseits die sich den Popowzen zugesellenden Priester moralisch minderwertig sein, ihr bloßes Dasein gab der Staatskirche die Möglichkeit, an die Bildung einer Jednoweren-Kirche zu denken. Anders als bei den *Bespopowzen* waren Hüter des Glaubens da, konnte nicht jeder die Hirngespinnste seiner Phantasie als religiöse Wahrheiten ausgeben. Mangels an Priestern herrschte bei den Bespopowzen eine große Mannigfaltigkeit der Lehren, ja der Glaubensrest, den sie aus der Staatskirche mitgenommen, unterlag derartigen Veränderungen,

daß man sich mit Recht fragen kann, ob einer der verschiedenen Zweige des Bespopowzentums noch als christlich angesehen werden kann.

Die erste Spaltung der Bespopowzen wurde durch die Tauffrage herbeigeführt. Sollte die von der Staatskirche erteilte Taufe als gültig angesehen oder bei jedem, der sich zu der Sekte bekehrte, wiederholt werden? Indes nicht nur die Tauffrage führte zu Spaltungen, jedes neu auftauchende Problem rief Trennungen hervor, derart, daß die Bespopowzen-Sekten nur den einen Charakterzug gemeinsam haben, daß sie keine Priester anerkennen. Freilich folgt aus der gemeinsamen Leugnung des Priestertums auch manches andere negative Element, in dem das Bespopowzentum übereinkommt. Da es kein Priestertum gibt, erkennt man auch keine Sakramente oder solche geistliche Handlungen an, die eine Weihe voraussetzen. Zur Taufe ist jeder berechtigt, ja man kann sich selbst taufen. Auch die Buße ist nicht gänzlich beseitigt, doch legt man die Beichte vor dem geistigen Oberhaupte, der Gemeinde ab. Der Verehrung der Heiligenbilder, dem strengen Fasten, den tiefen Verneigungen, dem Kreuzzeichen und anderen Übungen schreiben sie insgesamt eine große, meist abergläubische Bedeutung zu. Um die auf dem Markte von Orthodoxen, die sie Juden nennen, gekauften Waren zu reinigen, machen die *Filipowzen* hundert tiefe Verneigungen, bei denen sie die Erde oder ein Tischchen mit der Stirn berühren, werfen sich hundert Mal vor einem Heiligenbilde nieder, machen das Kreuzzeichen hundert Mal und sagen hundert Mal: Herr, erbarme dich unser (*Gospody pomiluj*). Wer zur Sekte übertritt, muß sich durch eine vierzigtägige Faste zur Taufe vorbereiten und während dieser Zeit täglich tausend Verneigungen machen, 400 tiefe und 600 bis zur Mitte des Körpers.

Die Bespopowzen führen ein dem Anscheine nach strenges Leben, haben ihre Klöster und Einsiedeleien, ja viele begeben sich in die Wüste, dort das Weltgericht zu erwarten. Sie erkennen die hl. Schrift an, geben aber von einzelnen Teilen derselben eine seltsame Erklärung.

In besonderem Ansehen steht bei ihnen die geheime Offenbarung des hl. Johannes, auf diese stützen sie sich, wenn sie das Weltende nicht nur als nahe bezeichnen, sondern auch den Antichrist in der Person Peters des Großen erkennen, der zahlreiche Teufelsneuerungen eingeführt hat. Alle seit seiner Zeit im Staate eingeführten Reformen, ja selbst die Berührung mit den Vertretern der Regierung, den Sklaven des Antichrist, sind einigen Sekten derart verhaßt, daß ihre Anhänger lieber in Wäldern umherirren, lieber Hungers sterben oder sich in die Flammen stürzen, als in die Hände der Beamten zu geraten. Nur dieser Haß machte es erklärlich, daß sie nicht für den Zaren beten, ja daß bereits im Jahre 1670 sich 2700 Bespopowzen in Beresan, 300 in Sibirien selbst verbrannten, viele Fanatiker sich im Kloster von Paleostrow in die Flammen stürzten, im Jahre 1693 sich zwei Männer in ihrer Hütte verbrannten, im Jahre 1802 ein großes Dorf sich im Rauche zu ersticken suchte u. s. f.

Das Sakrament der Ehe verwerfen sie, da es nur eine gesetzmäßige Ausschweifung sei, aber unter dem Vorgeben eines reinen Lebens geben sie sich selbst der schlimmsten Unsittlichkeit hin. Zur Zeit haben die Ansichten von der Ehe eine gewisse Veränderung erfahren, so daß man hiernach drei Gruppen unter den Bespopowzen unterscheiden kann: Die erste zieht der Ehe die Zügellosigkeit vor, die zweite gestattet, die Ehe aus gegenseitiger Übereinkunft zu lösen, die dritte erklärt die Ehe als eine rein bürgerliche Vereinigung, die durch den Segen der Eltern der Neuvermählten geheiligt wird[1]).

1. Pomorzen oder Danilowzen.

Das orthodoxe Volk am weißen Meere, dem sogen. Pomoře, litt bereits vor der Nikonischen Zeit Mangel an Priestern und war deshalb von jeher gewöhnt, bei den Andachten die Stelle der Popen durch weltliche Personen

[1]) *F. Sacharow*, Literatura istorij i obličenia russkago raskola. Sistematičeskij ukasatel o raskoli i sektanstwi knig, brošur i statej. I. Tambow 1887. II. S. Peterburg 1892. III. S. Peterburg 1900.

vertreten zu sehen. So wurde es nach der Entstehung des Raskol dem Bischof Paul, der in das Kloster von Paleostrow auf einer Insel des Onega-Sees verbannt war, leicht, die Grundsätze des Bespopwzentums zu verbreiten, die bald an den Seen von Onega und in den Gubernien von Archangielsk und Olonez allgemein augenommen wurden. So wurde Pomoře die Wiege der Pomorzen und *Paul von Kolomna* ihr Vater, während der Igumen *Dositheus*, der Jerodiakon *Ignatius Solowiezkij* „das Gefäß voll der Weisheit", der Mönch *Kornelius* und andere ihre Apostel wurden. Am meisten Eifer entwickelten Kornelius und Ignatius. Der erstere gründete im Jahre 1675 an dem Wyg Kolonien der Sekte, der zweite gewann ihr Anhänger in der Umgegend der Stadt Kargopol am Ausflusse des Onega-Sees. Kornelius erklärte die „freie Liebe" für erlaubt, Ignatius fanatisierte die Strenge bis zur Raserei. Nach zeitgenössischen Überlieferungen verteilte er unter seine Anhänger eine blutige „Kommunion". Auf seinen Befehl ward ein neugeborenes Kind geschlachtet, ihm das Herz herausgerissen, getrocknet und zu Pulver zerrieben. Dieses Pulver wickelte er in Papier und verteilte es seinen Anhängern mit der Mahnung: „Nehmet hin diese Papierstückchen mit ihrem Inhalt, geht in Städte und Dörfer und lehret die Orthodoxen, sich fern zu halten von der Staatskirche, den Segen der jetzigen Popen nicht anzunehmen und bei ihnen nicht zu beichten. Ob sie euch hören oder ob sie euch nicht hören, schüttet heimlich diesen Staub in ihre Speisen und alsbald, sobald sie ihn nur genießen, werden sie sich zu euch bekehren". Ob diese Geschichte auf Tatsachen beruht, ist sehr zweifelhaft, indes waren die Folgen solcher über sein Auftreten verbreiteter Erzählungen für Ignatius selbst verhängnisvoll. Im Jahre 1687 wurde eine Abteilung Soldaten ausgesendet, ihn gefangen zu nehmen. Um nicht in ihre Hände zu fallen, verbrannte er sich mit 2000 seiner Anhänger lebendig auf der Insel Pale im Onega-See. Zwei Jahre später folgte sein Nachfolger, der aus dem Kloster

[1]) Vgl. Baltische Monatsschrift 1860. I S. 205.

von Solowezk entflohene Mönch *Herman*, ihm mit 500 Mönchen von Paleostrow in den Tod. Trotzdem ging die Sekte nicht unter. Im Jahre 1692 schloß sich *Andreas Denissow* Fürst *Myšezki*, ein kluger gebildeter Phantast, der Sekte an. Innige Freundschaft verband ihn mit dem Subdiakon *Daniel Wikulin*, einem Schüler des Dositheus und Ignatius. Beide sammelten die zerstreuten Anhänger der Pomorzen und gründeten im Jahre 1695 an dem Wyg ein Kloster, an dessen Spitze Daniel trat. Dieses Kloster ward der Mittelpunkt der Missionstätigkeit der Pomorzen, die nunmehr begannen, sich nach Daniel *Danielowzen* (*Danieliten*) zu nennen. Wirkliches Haupt der Sekte war der durch seinen Verstand, seinen Feuereifer und durch innigste Überzeugung von dem Rechte der von ihm vertretenen Sache ausgezeichnete *Andreas Denissow*. Er schrieb dem Kloster eine bestimmte Tagesordnung vor und leitete seine Anhänger zu geregelter Arbeit auf dem Felde wie am Flusse an, er organisierte die Handwerker und brachte den Handel in Blüte. Von allen Seiten floß den Sektierern Geld zu, so daß Wohlhabenheit herrschte und die Mittel, Wohltätigkeit zu üben, reichlich vorhanden waren. Jeder Reisende fand gastfreundliche Aufnahme. Zur Zeit einer Mißernte kamen große Mengen hungernder Bauern an den Wyg, wo die Danieliten sie freundlich aufnahmen. Nachdem sie die Not des Winters überstanden, kehrten die Armen im Frühling in ihre Häuser zurück, mit Nahrung und Getreide für die Aussat reich versehen. Der Ruf der großen Wohltätigkeit der Danieliten verbreitete sich bald durch ganz Rußland und gewann der Sekte überall Freunde und Anhänger. Denissow dachte indes nicht nur daran, seine Sekte in materieller Beziehung sicher zu stellen, er wollte sie auch kulturell heben. Deshalb legte er für seine Glaubensgenossen Schulen an, welche in Kürze als Akademien der Raskolniken in ganz Rußland großen Ruf erlangten. Die auf diesen Schulen ausgebildeten Zöglinge verbreiteten sich durch ganz Rußland und wurden überall die Häupter von Sektengemeinden. Aus diesen Schulen gingen jene Säulen des Raskol hervor: *Peter Prokopjew*, *Iwan Filippow*, *Leontius Fiedosjew*, *Emanuel Pietrow*, *Nicefor Sie-*

mionow und andere. Wyg gab den Sektengemeinden Kirchensänger, Maler religiöser Bilder, Kirchenbücher und Heiligenbilder. Doch selbst eine aktive Propaganda ging von Wyg aus, man sandte Missionäre in alle Ortschaften des damaligen russischen Zartums und *Denissow* selbst durchzog mit seinem Bruder *Simon* ganz Rußland der Länge wie der Breite nach in Handelsinteressen, indem beide dabei jede Gelegenheit benützten, neue Raskol-Gemeinden zu gründen oder bereits bestehende zu festigen.

Peter der Große war in religiöser Beziehung wenig fanatisch, deshalb gewährte er im Jahre 1703 den Danilowzen wegen ihrer Bedeutung in Handel und Wandel eine gewisse Freiheit des Kultes, die es Denissow ermöglichte, in Sibirien eine große Zahl von Dörfern mit Kapellen, Bethäusern und Schulen auszustatten und im Jahre 1706 ein ungeheures Frauenkloster an der Leksa zu gründen. Gewiß hätten sie mit der Zeit noch mehr Privilegien erhalten, hätten sie sich nicht in die Angelegenheit des unglücklichen Zarewitsch Alexius eingemischt. Diese Parteinahme zog ihnen, wie allen Raskolniken, eine Reihe von Strafen zu: die Abgaben wurden erhöht, vielen die Nasenspitzel abgeschnitten und selbst manche auf die Galeeren gesendet. Nur Andreas Denissow gelang es, dank seiner Verwandtschaft wie durch mehrfache geschickte Eingaben, den Zaren der Ergebenheit der Danilowzen für Peter zu versichern und so seine Mitbrüder vor den harten Einschränkungen, welche die Regierung beabsichtigte, zu sichern. Freilich mußte er auch in seinem Vorgehen sehr vorsichtig werden.

Im Jahre 1722 kam auf Wunsch des Raskolnikers Bischof *Pitimir von Nishni-Nowgorod* der Jeromonach Neofit an den Wyg. Um die Danieliten mit einem Schlage zu vernichten, forderte er eine schriftliche Erklärung über 106 Punkte, von denen viele sehr verfänglich formuliert waren. Die Antwort des Andreas auf diese Punkte ist ein Meisterwerk kluger Dialektik. Ohne von seinen Ansichten im geringsten abzuweichen, wußte er jede Beleidigung Peters und jede Kränkung der Orthodoxie derart zu vermeiden, daß der Zar sich befriedigt erklärte und

die Danieliten in Frieden ließ. Naturgemäß genossen die Danieliten aus diesen Gründen bei den anderen Priesterlosen ein ungeheures Ansehen, das erst nach dem Tode Andreas Denissows infolge des nachstehenden Ereignisses sank[1]). Unter der Kaiserin Anna erhielt die „Geheimkanzlei“ die Nachricht, daß in der gesetzlich gestatteten Gemeinde am Wyg nicht alles den Vorschriften des Rechtes entspreche. Es waren in dieselbe Überläufer aufgenommen worden, ja es sollte selbst grundsätzlich das Gebet für die Zarin aufgegeben worden sein. Infolge dessen traf im Jahre 1739 eine Kommission unter der Führung *Samarins* am Wyg ein, die Wahrheit zu untersuchen. Die Danieliten, an ihrer Spitze Simeon Denissow, erklärten feierlich, daß sie für die Zarin beteten, und nahmen selbst ein Gebet für den Herrscher in ihre liturgischen Bücher auf. Nicht alle waren damit einverstanden, ein großer Teil der Partei protestierte. Das Gebet für den Herrscher war ein Abfall von den Grundlehren des Raskol, ein teilweises Nachgeben gegen die Lehren Nikons; deshalb schwand der Einfluß der Danieliten auf die übrigen Raskolniken bald und ihr Übergewicht hatte ein Ende.

Als ihre besonderen Lehrmeinungen sind folgende insbesondere hervorzuheben. Seit der Zeit Nikons herrscht der Antichrist mit ungeteilter Macht in der Staatskirche, er hat aller Tätigkeit derselben sein Siegel aufgedrückt, die Sakramente aus der Kirche hinausgeworfen und alle Tugend auf der Erde vertilgt. Alles, was die Staatskirche jetzt tut, ist sein Werk. Da nun der Herrscher zugleich Haupt der Kirche ist, ist er der Stellvertreter des Antichrist, für einen solchen aber ist es nicht erlaubt zu beten. Die nachnikonischen Priester sind „Wölfe“, eine aus ihrer Hand empfangene Taufe ein Verbrechen, weshalb die der Sekte beitretenden von neuem getauft werden müssen. Gibt es nun keine wirklichen Priester mehr, so kann jeder, auch Frauen, die Taufe spenden. Die von den Popen eingesegneten Ehen sind Unzucht; da es aber keine wahren Priester gibt, welche die Ehen einzusegnen vermöchten, so gibt es keine Ehe mehr, mithin sollten alle ehelos bleiben. War dies auch die anfängliche Theorie, so duldeten die Danieliten doch, daß ihre Anhänger Ehen schlossen, ja

[1]) Vgl. *Strahl*, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I. Halle 1827.

ließen solche selbst zum gemeinsamen Gebet mit den Gläubigen zu, indem sie erklärten, daß sie jenen weder die Erlaubnis zur Eheschließung gegeben, noch diese mit ihrem Segen gebilligt hätten. Dafür daß sie den ihnen gegebenen Rat, ehelos zu bleiben, nicht befolgt, würden sie sich vor Gott selbst zu verantworten haben. Mönche, die zur Sekte übertraten, verloren die Würde ihres Standes nicht, vielmehr hatten sie das Recht, auch andere in denselben aufzunehmen. Die Aufschrift auf dem Kreuze muß lauten: König der Herrlichkeit, Jesus Christus, Sohn Gottes, nicht aber, wie die Staatskirche es von den Lateinern übernommen: Jesus von Nazareth, König (Zar) der Juden. Die Anhänger der Sekte dürfen überall wohnen, zu allen Menschen Beziehungen unterhalten, sogar Staatsämter annehmen. Einzig ist es ihnen verboten, mit Orthodoxen sich zu Tisch zu setzen, doch ist es gestattet, bei diesen auf den Märkten Einkäufe zu machen. Um den Glauben zu verteidigen, muß jeder bereit sein, sich selbst lebendig zu verbrennen.

Die Sekte ist in den Gubernien Archangelsk, Olonez, Jaroslaw und an der Wolga in den Gubernien Jaroslaw und Kostroma verbreitet, doch finden sich ihre Anhänger auch in Petersburg, wo sie ein Bethaus besitzen. Um 1800 zählte die Sekte 200 Mönche und 1000 Nonnen. Der gegenwärtige Stand ist nicht festzustellen. Von der Sekte der Danieliten sonderte sich die Hirtensekte ab. Ein Hirt, der bei Denissow in Diensten stand, meinte klar erkannt zu haben, daß der Antichrist alle Menschen in seiner Gewalt habe. Deshalb berühren seine Anhänger kein Geld, vermeiden die gepflasterten Straßen und steinerne Brücken, da solche erst nach der Herrschaft des Antichrist entstanden sind, weigern sich einen Paß anzunehmen, da der auf demselben abgebildete hl. Georg mit dem Lindwurm das Siegel des Antichrist sei u. s. f. Den Selbstmord „für den Glauben" verwerfen sie, halten die Ehe hoch und verkehren mit den Orthodoxen[1]).

2. Die Philippowzen oder Altpomorzen.

In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts trat ein Deserteur der Strelitzen, ein gewisser *Philipp* in das Danielitenkloster am Wyg als Mönch ein und war geist-

[1]) *Philaret*, Geschichte der Kirche Rußlands. Frankfurt 1872. II 246.

licher Vater der Klosterbrüder. Da nach dem Tode des Klosterpfarrers die Wahl nicht auf Philipp, der sich für den Würdigsten hielt, sondern auf *Simeon Denissow* fiel, überhäufte Philipp die Sekte mit Schmähungen und beschloß, sie bei der ersten Gelegenheit zu verlassen. Er sollte nicht lange auf eine solche warten. Nachdem Anna Kaiserin geworden war (sie regierte von 1730—1740), forderte die Polizei von den Danieliten, daß sie ein Gebet für den Regierenden in ihre Kirchenbücher aufnahmen. Da man hierauf einging, erklärte Philipp dies Vorgehen als Abfall von der Wahrheit und als Häresie, verließ mit 50 Mönchen das Kloster und errichtete an der Umba die sogenannte Philippusbruderschaft. Andreas Denissow bemühte sich Philipp mit seinem Bruder auszusöhnen, aber ohne Erfolg. Als im Jahre 1773 infolge einer Denuntiation eine Kommission feststellen wollte, ob sich in den liturgischen Büchern das Gebet für den Herrscher fand, veranstaltete Philipp beim Hernannahen derselben eine große Demonstration gegen den Zaren und die herrschende Kirche und verbrannte sich dann mit 70 seiner Anhänger. Sein Nachfolger *Terentius* folgte später diesem Beispiel, indem er mit 90 andern Fanatikern in den Flammen den Tod suchte. Die Tat Philipps ließ die Sekte beim Volk besonders heilig erscheinen. Die Philipponen und ähnliche fanatische Sekten wurden wegen ihrer Vorliebe für die Selbstverbrennung bei Verfolgungen auch *Ssožigateli* (Selbstverbrenner) genannt. In einem einzigen Dorfe des Guberniums Tobolsk verbrannten sich im Jahre 1679 1700 Altgläubige, 1680 suchten im Gubernium Jaroslaw 1920 Bauern gleichzeitig in den Flammen den Tod. Am 4. März 1687 verbrannten sich in einem Kloster 2700 Personen. Im Gubernium Tobolsk legten im Jahre 1722 die Bauern dreier Dörfer gleichzeitig ihre Häuser in Asche und suchten in den Flammen den Tod. In den Jahren 1723 bis 1754 verloren nach den Akten in dem gleichen Gubernium 791 Personen ihr Leben. Noch im Jahre 1858 opferte sich im Gubernium Perm eine Gemeinde selbst[1]).

---

[1]) *Tsaki,* La Russie sectaire. Paris 1888 S. 30 ff.

Der Name Philipp wurde populär, die Zahl der Bekenner seiner Irrtümer nahm, besonders in Finland und im Gubernium Archangelsk mit jedem Tage zu und so bildete sich die neue Sekte der *Filipowzen* oder *Staropomorzen,* derjenigen, welche an den Grundsätzen der Danielitensekte vor der Einführung des Gebetes für den Herrscher festhielten. Die Anhänger der Sekte halten sich von allen anderen fern. Gegen ihre Muttersekte, die Danieliten, brennen sie von solchem Haß, daß sie mit ihr jede Berührung vermeiden, ja die von dort Kommenden von neuem taufen oder einer vierzigtägigen Bußfaste unterwerfen.

Als die Filipowzen sich offen gegen den Zaren erklärten, indem sie sich weigerten, für ihn zu beten, begann die Regierung sie grausam zu verfolgen, so daß ein großer Teil der Sekte nach Polen, Preußen und in die Walachei auswanderte. Trotzdem finden sich Anhänger der Sekte über ganz Rußland verstreut, besonders in Moskau, wo sie im „Bruderhof" ihren Mittelpunkt haben, in Petersburg, Ulitsch, Kimr, Orla, Odessa und an anderen Orten.

Strenge Askese bildet den Grundton der Lehre dieser Sekte, bei der als Haupttugend angeblich nach Matth 3,11 der Selbstmord „in Verteidigung des Glaubens" gilt. Den Tod in den Flammen nennen sie die Feuertaufe, einige sterben den Hungertod, andere vergraben sich lebendig in die Erde. Sie verwerfen die Aufschrift, welche Pilatus über das Kreuz des Herrn gesetzt hat, verehren nur die von den Bekennern ihres Glaubens gemalten Bilder, beten nicht für den Herrscher oder für die Regierung, die Diener Satans. Die Filipowzen in Polen und Preußen heben bei dem Schwure die rechte Hand, Zeige- und Mittelfinger, als Bekenntnis zweier Naturen in Christus, gerad haltend, die drei anderen aneinander legend, zur Erinnerung an die hl. Dreifaltigkeit, und sprechen: „Jej, jej, jej prawda (Wahrheit)!" Den Kriegsdienst verwerfen sie. Die Hierarchie der Staatskirche erkennen sie nicht an, sondern wählen sich selbst geistliche Vorsteher, die einander im Range gleichstehen und aus Eingebung des hl. Geistes lehren. Nur solche vermögen zu dieser Würde

zu gelangen, die von Jugend auf sich von Fleisch und Branntwein enthalten haben. Wer zu dem Amte eines Vorstehers erwählt ist, erhält von einem anderen Vorsteher eine Art Weihe, indem dieser gewisse Gebete über ihn liest und ihm den Bruderkuß gibt. Die Vorsteher leben von Almosen. Sie tragen ein langes schwarzes dem Mönchshabit ähnliches Kleid und eine schwarze Mütze mit rotem Lappen.

Ihre Aufgabe ist es, die Andachten zu leiten, bei denen man gewisse Psalmen singt, einzelne Abschnitte aus der hl. Schrift liest, bestimmte Gebete spricht, Kinder und Neubekehrte tauft. Die Kinder werden sechs Wochen nach der Geburt durch Untertauchen getauft und erhalten den Namen des Heiligen, dessen Fest auf die Oktav ihrer Geburt trifft.

Wenngleich die Filipowzen die Buße als Sakrament verwerfen, beichten sie doch dreimal im Jahre, indem sie in Gegenwart des geistlichen Vorstehers ihre Sünden vor irgend einem Bilde bekennen, worauf der Vorsteher erklärt, „die Sünden können ihnen vergeben werden“. Da nur Christus die Sünden selbst zu vergeben vermag, läßt der Vorsteher sie nicht nach. Firmung, Eucharistie und letzte Ölung erkennen sie nicht an, weil sie keine Priester haben. Die Pflicht, die Toten zu bestatten, liegt dem geistlichen Vorsteher ob. Sie glauben an eine Vergeltung nach dem Tode, die indes erst am Ende der Zeiten eintreten wird. Bis dahin leben die Seelen ohne Bewußtsein, beim Gericht erscheinen die Seelen der Gerechten allein, die Bösen in ihren Leibern. Jene werden durch herrliche Wohlgerüche im Paradiese erquickt, diese in der Hölle durch stinkendes Feuer gemartert. Die übrigen Glaubenssätze haben sie mit den Popenlosen gemein.

Im bürgerlichen Leben halten sie sich von den Orthodoxen als Unreinen fern und nennen sie Juden. Ein von Prawoslawen gekauftes Brot müssen die Philipowzen durch 100 tiefe Verneigungen reinigen, ehe sie es genießen. Bier und Branntwein sind ihnen untersagt. Streitfragen schlichten sie unter einander, ohne sich je an die staatlichen Gerichte zu wenden; als Richter sind neben dem

geistlichen Vorsteher einige der ältesten Personen der Gemeinde tätig.

Man kann die Filipowzen leicht an ihrem strengen Aussehen, ihrem puritanischen Gebaren und ihrer pharisäischen Verachtung für alles erkennen, was nach ihrer Meinung unrein und häretisch ist. Vorzüge der Sekte sind ihre Mäßigkeit im Essen und Trinken und ihre Gastfreundlichkeit, schlechte Seiten ihre Habsucht und ihre Neigung zum Stehlen.

Aus der Sekte der Filipowzen entwickelte sich als weitere Fortführerin des Grundsatzes, daß der Selbstmord für den Glauben Gott angenehm ist, die Würgersekte (*Dušičeli*). Nach ihrer Lehre kann nur der selig werden, der sein Leben auf gewaltsame Art endet, da das Evangelium (Matth 11,12) besagt, daß das Himmelreich von den Tagen Johannes des Täufers an Gewalt leidet und die Gewalttätigen es an sich reißen. Fühlt ein Anhänger dieser Sekte, daß seine letzte Stunde naht, so bittet er seine Genossen, ihn zu erwürgen. Aus dem gleichen Grunde erwürgen sie kleine Kinder, um ihnen das ewige Heil zu sichern. In der irrtümlichen Auslegung von Luk 3,16 erklären sie den freiwilligen Feuertod für den Glauben für den höchsten Beweis der Treue gegen Gott.

Ähnlich sind die Meinungen der Kapitonen. Ein armer Bauer aus dem Dorfe Danilowkaja im Gubernium Kostrowa Kapitonow mit Namen, sammelte zwischen den Jahren 1645 und 1676 eine Anzahl Altgläubiger zu gemeinsamem Leben um sich. Er legte besonderen Wert auf das Fasten und den Genuß von Gemüse und Früchten. Die Staatskirche mit ihren Dienern und Sakramenten verwarf er, ebenso wie jede Berührung mit ihr. Die Ehe erklärte er jederzeit löslich durch den Willen der Eheleute, seine Schüler gingen noch weiter. Er zog sich in die Wälder von Wjasniki im Gubernium Wladimir zurück, wo er mit seinen Anhängern bis zu seinem Tode unbehelligt lebte.

Der bekannteste seiner Schüler ist der Bauer *Podrjeschtnikow*, der die Sekte der *Podrjeschetnikowzen* stiftete. Im allgemeinen hielt die Sekte an der Lehre der *Kapita-*

nowzen fest, doch ist an die Stelle der Kommunion der nachstehende Ritus getreten. Vor der Andacht wählen sie ein Mädchen aus, das sie in bunte Kleider hüllen und in einem Keller einschließen. Zum Beginn der Andacht kommt das Mädchen zu den Versammelten, das Haupt mit einem weißen siebförmigen Tuch bedeckt voll Rosen. Nach Art der Priester spricht sie zu dreien Malen: Möge Gott euer aller in seinem Reiche gedenken, jetzt und immer und in Ewigkeit! Worauf die Gemeinde mit dreifachem Amen antwortet und einige von ihr Rosen erhalten. Da die, welche eine Rose erhielten, diese als Viatikum für den Tod ansahen, so suchten sie nunmehr den Tod für den Glauben durch Selbstverbrennung.

Während manche der genannten und anderer Sekten heutzutage viel von ihren Lehren aufgegeben oder gemildert haben, haben die Läufer, Irrenden, Wanderer (*Stranniken, Skitalzen, Biegunen*)[1]) ihre ursprünglichen Lehren beibehalten. Der Stifter dieser Sekte wurde um 1780 der entlaufene Strelitze *Eufemius*. Anfangs schloß er sich der Sekte der Filipowzen an, da aber ihre Lehre den Bedürfnissen seiner Seele und seiner Neigung zur Unabhängigkeit nicht zu genügen vermochte, begann er mit seiner unzertrennlichen Begleiterin *Irena Fiedorowa* zuerst in dem Dorfe Sonniki im Gubernium Jaroslaw, alsdann in Sopielki in demselben Gubernium, seine eigene Lehre zu verkünden, die sich in den wesentlichen Punkten an die allgemein von den Popenlosen angenommenen Sätze anschloß. Die Grundzüge seiner Lehre legte Eufemius in einem Büchlein *Owietnik* dar. In der Welt herrscht der Antichrist mit seinen Dienern, allen Autoritäten weltlichen und geistlichen Standes, daher sind alle geistlichen wie weltlichen Einrichtungen Werke des Satans, mit denen man jede Beziehung meiden muß. (Den Zaren stellen die Wanderer in

---

[1]) Vgl. *Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I. Freiburg 1892. S. 547. — *Kelsijew,* Zbornik prawitelstwennich swiedenij o raskolnikach. 4 Hefte. London, Trübner. — *Tsaki*, La Russie sectaire. p. 51. Paris 1888. — *Leroy Beaulieu*, Das Reich der Zaren. III 420.



der Gestalt des Antichrist dar, mit der Krone auf dem Haupte, in Purpur gekleidet. Neben ihm sitzt oder steht der Teufel, der das Licht vor ihm verdunkelt und ihm ins Ohr sagt: Tue meinen Willen. Die Staatskirche wird unter dem Bilde eines schlechten Frauenzimmers dargestellt.) Da man aber, in der Welt lebend, nicht jede Berührung mit den Mächten dieser Welt vermeiden kann, muß jeder, dem sein Seelenheil am Herzen liegt, alles von sich werfen und fliehen, selbst in den Wald. Niemand soll Abgaben zahlen, keine Kriegsdienste tun, einen Paß, der das Zeichen des Antichrist trägt, zu haben, ist nicht gestattet; statt dessen muß man ein Kreuz haben mit der Inschrift: „Dies ist der wahre Paß, beglaubigt in Jerusalem", oder ein schriftliches Zeugnis mit dem angenommenen Namen des Wanderers, da „der König des Himmels, der allmächtige Herr der ganzen Welt", solche ausgestellt hat. Die Ehe verwerfen sie. Sie nennen sich Mönche und Nonnen, trotzdem herrscht bei ihnen eine vollkommene Ungebundenheit der Sitten, daß die Eltern es gleichmütig mit ansehen, wenn ihre Töchter ein schlechtes Leben führen. Ja, sie haben selbst besondere Häuser, in denen die Töchter, wenn sie der Niederkunft nahe sind, Zuflucht finden. Alle nennen sich Brüder und Schwestern und erkennen, wenn sie auch dem Namen nach geistliche Vorsteher und Vorsteherinnen haben, keine Oberhoheit über sich an, da die Pflicht der sogenannten geistlichen Vorsteher beiderlei Geschlechts sich darauf beschränkt, die hl. Schrift zu erklären, in den Wäldern Andachten abzuhalten, die zur Sekte neu Hinzutretenden zu taufen, loszusprechen, in der Nacht die Verstorbenen zu begraben, ausgebrochenen Streit zu schlichten und die Lehren der Sekte zu verbreiten. Die an letzter Stelle genannte Aufgabe erfüllen auch die sogenannten Apostel. Als Hauptdogma verkünden diese: „Die Wanderer, die nichts mit dieser Welt gemein haben, sind die wahren Christen; wer aber sich an die Welt anschließt, wird mit ihr zu Grunde gehen".

Da dieser Grundsatz der Sekte selbst ein Ende machen mußte, wenn man ihn ernstlich befolgte, teilten sich die

Wanderer in zwei Gruppen; die vollkommenen Wanderer oder die Umherirrenden und die unvollkommenen oder ansässigen Wanderer. Die ersteren, die eigentlichen Wanderer, verlassen alles, zerreißen alle Bande, lösen alle Beziehungen zu den Menschen und wandern ziellos umher oder suchen auf der Erde ein Reich Christi, ein Sion. Wie leichtgläubig sie in dieser Beziehung sind, zeigt der nachstehende Vorfall. Um das Jahr 1830 verbreitete sich unter den Altgläubigen das Gerücht, daß irgendwo fern im Osten, an den weißen Wassern, im Reiche von Opon, noch wahre durch die Irrtümer Nikons nicht verderbte Andacht herrsche. Ein Betrüger fand sich, der den Weg in dieses glückliche Land weisen wollte, und hunderte von Wanderern, in der Tasche ihren Paß, zogen unter dem Gesange: „Wir haben einen Paß aus der hohen Stadt Jerusalem" durch Jekaterinenburg, Tomsk, Barnaul u. s. f. bis zu dem Fleckchen Ustba. Dort suchten sie den Wirt Peter Kirylow auf, bei dem sie ausruhen und andere Wanderer erwarten sollten. Ihr weiterer Weg sollte durch die Schneeberge 300 Werst von Alama führen. Jenseits derselben sollte ein Dorf Damaska sein, in diesem Dorfe eine Kapelle und bei dieser ein Einsiedler Johann. Von diesem Dorfe hatten sie 40 Tagereisen durch das Gebiet von Kiža, dann vier Tage durch die Tartarei zurückzulegen, endlich würden sie in das Reich Opon kommen, das am weißen Meere oder dem Lowsee liege. In diesem See sind 100 Inseln, auf den Inseln Berge, auf den Bergen wahre Christen und wahrhaft christliche Kirchen. Dort ist der Antichrist nicht und dorthin kann er nicht dringen.

Die weniger vollkommenen Wanderer leben in der Welt und gehören zu den reicheren Bauern. Oft geben sie sich als orthodox aus, beichten selbst bei den Popen der Staatskirche und empfangen aus ihren Händen die hl. Kommunion. Ihre Pflicht ist es, den vollkommenen Wanderern eine Zuflucht zu gewähren und sie vor dem Auge der Polizei zu schützen. Genaue Listen der ansässigen Wanderer finden sich in den Händen der wahren Wanderer. Wird ein ansässiger Wanderer krank, so bereitet man in seiner Wohnung ein Gefäß mit Regenwasser vor,

um ihn in dem Augenblick damit zu taufen, wo jede Hoffnung auf Genesung ausgeschlossen erscheint, denn jeder, der der Sekte beitritt, muß zweimal getauft werden, und zwar unbedingt mit Regenwasser. Nach der Taufe trägt man den Kranken im Bett in den Wald, damit er als vollkommener Wanderer außerhalb des Hauses stirbt.

Im Jahre 1812 bemühte sich *Wasili Pietrow*, ein früherer Filipowze, unter den Wanderern Rationalismus und Kommunismus zu verbreiten, indes ohne rechten Erfolg. Ein anderer Fiedosianer *Iwan Fiedorow*, lehrte, man dürfe kein Geld in die Hand nehmen, da es das Zeichen des Antichrist trage. Einige wenige nahmen diese Lehre an, die große Masse zog es vor, mit den unreinen Rubeln nach Möglichkeit die reinen Taschen zu füllen. Ein Bruchteil der Wanderer erkennt die Ehe an, ja manche haben selbst eine Art geistlicher Hierarchie angenommen, die *Statejniken* oder *jerarchischen Stranniken*. Die niedrigste Stufe sind die angesiedelten, die geistlichen Vorsteher sind die eigentlichen Wanderer. Zur Zeit Nikolaus I wurden sie verfolgt, doch anstatt sie zu schwächen, stärkte die Verfolgung die Sekte. Zur Zeit findet sie sich über ganz Rußland verstreut, am zahlreichsten sind ihre Anhänger in der Umgegend von Kolywansk und Maryjnsk im Gubernium Tomsk.

Von dieser Sekte zweigte sich die der Christussucher (*Iskateli Chrysta*) in Sibirien und im Gubernium Perm ab. Sie nehmen an, daß Christus bereits vom Himmel herniedergekommen ist, den Antichrist zu bekämpfen, und warten, daß er sich offenbart. Die staatskirchliche Hierarchie verwerfen sie, sie haben keine Geistlichen. Im übrigen weiß man wenig von ihren Lehren.

Den Selbsttäufern ähnlich sind die *Samostrigolzen*, die sich selbst Ordinierenden. Ihre Stifter waren Theodor von Rostow und die Nonne Athiria um 1700. Sie lehrten, jeder könne sich selbst zum geistlichen Stande weihen, indem er sich die Haare scheere, vor einem Heiligenbilde die Mönchskutte oder das Nonnengewand anziehe und seinen weltlichen Namen gegen einen geistlichen umtausche.

3. Die Feodosiewzen[1]).

Die zahlreichste und bedeutendste unter den popenlosen Sekten war die der *Feodosiewzen*. Ihre Wiege sind die Gubernien von Nowgorod und Pskow, wo Warlaam, ein Mönch aus dem Petscherski-Kloster, die ersten Samenkörner der Ohnepopen-Sekte ausstreute. Die von ihm gegründete Gemeinde verließ im Jahre 1684 und 1685 das Gebiet von Nowgorod und siedelte sich in dem Dorfe Tschorna zwischen Narwa und Jurjew an. Bald indes kehrten hier die Abgefallenen zur Staatskirche zurück. Um die Gemeinde nicht ganz zu verlieren, entsandten die Pomorzen den Diakon *Feodosij*, der aus der Bojarenfamilie der *Urusows* stammte, zu ihnen. Feodosij hielt es für das Beste, mit den noch Treugebliebenen an die Grenze von Polen zu ziehen. Nach ihm nannten sich seine Anhänger *Feodosijewzen*. Bald, im Jahre 1706, entstanden zwischen der neuen Sekte und den Pomorzen Mißverständnisse, die eine völlige Trennung der ersteren von ihren Glaubensvätern herbeiführten. Die Feodosianer lehrten, daß man, um den Segen Gottes auf die auf dem Markte gekauften Lebensmittel herabzuziehen, hundert Verneigungen machen müsse; damit indes dieser Segen freien Zutritt zu den Lebensmitteln fand, machte man in den Öfen, in denen man sie zubereitete, Öffnungen und deckte die Gefäße, in denen man sie kochte, nicht zu. Sodann nahmen die Feodosianer die Aufschrift des Kreuzes J. N. R. J. als von den Evangelisten als richtig verbürgt an. Endlich verwarfen sie nicht nur theoretisch, sondern auch in der Praxis das Gebet für den Herrscher, da dieser seit Nikons Zeit aufgehört, rechtgläubig zu sein.

Da die Pomorzen oder Danieliten einer anderen Ansicht in diesen Punkten huldigten, war die Einheit beider

---

[1]) *Dulgoroukow*, La vérité sur la Russie. Paris 1861. II S. 263. — *Leroy Beaulieu*, Das Reich der Zaren III 409 ff. — *Hapthausen*, Studien über die inneren Zustände u. s. f. Rußlands. Hannover 1847. I S. 371. — Balt. Monatsschrift 1860. I S. 210. — *Gerbel-Embach*, Russische Sektierer in: Zeitfragen des christlichen Volkslebens. 8. Band Heidelberg 1883. S. 29.

Sekten nicht leicht mehr aufrecht zu erhalten. Zwar bemühte man sich auf beiden Seiten, eine Einigung herbeizuführen, aber da keine von beiden Parteien nachgeben wollte, wurde ein Bruch unvermeidlich. Die Danieliten blieben dabei, daß es Pflicht sei, für den Herrscher zu beten.

Noch einem mehrjährigen Aufenthalt in Polen kehrte Feodosij mit seinen Auhängern nach Rußland zurück und gründete in Luki im Bezirk Wielkoluki ein Kloster. Doch auch hier konnte er nicht lange bleiben, da ein großer Teil der Sektierer an der Pest starb. Den Rest führte er von neuem nach Nowgorod, von wo er sie nach Livland verpflanzen wollte, doch wurde er gefangen genommen und starb im Gefängnis im Jahre 1711. Nach seinem Tod stand an der Spitze der Sekte der Sohn des Verstorbenen, *Eustachius*, ihm gelang es, die Absichten seines Vaters zu verwirklichen und eine Kolonie der Sekte im Dorfe Rapin zu gründen. Das Haupt der Danieliten, *Andreas Denissow*, hätte gern längst die alte Verbindung und Einheit mit den Feodosianern herbeigeführt, deshalb benützte er die Gelegenheit zur Verständigung, welche der Tod Feodosijs herbeigeführt. In der Tat vereinigte sich ein Teil der Anhänger Eustachius' mit den Pomorzen, die übrigen kehrten mit ihm zur Orthodoxie zurück. Im Jahre 1719 wurde die Kolonie der Feodosianer in Rapin zerstört. Die Anhänger der Sekte zerstreuten sich über ganz Rußland und gründeten zahlreiche Gemeinden in Moskau. Jaroslaw, Riga, Pskow, so daß die Zahl der Glieder ständig wuchs. Um auch in der Zerstreuung eine gewisse Einheit zu wahren, veranstalteten sie im Jahre 1752 in Polen eine Zusammenkunft, auf der sie ein geistliches Bündnis schlossen und sich auf 46 Artikel vereinigten. Indes ein dauerndes Fundament gab der Sekte erst *Elias Kowylin*, der Sohn des Alexius, ein Kaufmann aus Moskau, ein zwar ungebildeter, aber sehr geschickter, dabei reicher Mann. Als im Jahre 1771 in Moskau die Pest ausbrach und die Regierung ratlos das Übel hereinbrechen ließ. unterbreitete Kowylin mit anderen seiner Glaubensgenossen der Regierung ein schriftliches Versprechen, daß, wenn man ihm erlaube ein Krankenhaus zu bauen und einen

Kirchhof vor Moskau selbst, nicht weit von dem Dorfe Tscherkisowa an der Chapiluwka, er auf eigene Kosten die Kranken verpflegen und die Pest bekämpfen werde. Mit Freuden ging die Regierung darauf ein. Kowylin eröffnete auf den nach Moskau führenden Wegen Quarantänehäuser, schloß die städtischen Zollstätten und eröffnete in der Stadt selbst zahlreiche Zufluchtsstätten für Elende. Wer sich in diese Asyle flüchtete, erhielt unentgeltlichen Unterhalt, Kowylin suchte ihn zu beruhigen und zu ermutigen und benützte die günstige Gelegenheit, die Ansichten seiner Sekte zu empfehlen und zu verbreiten. Die Hungrigen und von Schrecken erfüllten Bewohner Moskaus machten vor und nach Tische die von der Sekte vorgeschriebenen sieben Verneigungen, nahmen an den von Kowylin selbst geleiteten Andachten teil und hörten seine Predigten, in denen er nachzuweisen suchte, daß Gott die Pest gesendet, weil das Volk den alten Glauben verlassen und die Neuerungen Nikons angenommen habe. Die Rückkehr zum alten Glauben durch den Beitritt zur Sekte sei also unumgänglich, um Gott zu versöhnen. Die Diener der Staatskirche hatten sich von den Pestkranken fern gehalten, Kowylin hatte mit seinen Anhängern sich sicherer Lebensgefahr ausgesetzt, ihnen zu helfen; diese Tatsache konnte nicht verfehlen, auf die Menge einen tiefen Eindruck zu machen und so fielen zahlreiche Bewohner Moskaus der Sekte zu.

So entstand in Moskau auf dem *Preobraženski*-Kirchhof, so heißen die Anstalten Kowylins, eine mächtige Feodosianische Gemeinde, die durch lange Jahre der Mittelpunkt und der Herd der Sekte blieb und auch auf die übrigen Gemeinden in Rußland einen großen Einfluß ausübte.

Als die Pest aufgehört, baute Kowylin mit seinem Freunde *Zenkow* mit Hilfe des ihm von seinen Glaubensgenossen, insbesondere von den Moskauer Kaufleuten gespendeten Geldes auf dem Preobraženski-Kirchhof Bethäuser für Männer und Frauen, Zufluchtshäuser für Waisen, Klöster für Mönche und Nonnen und und zwei prächtige Kirchen. „Männer und Frauen waren in zwei Abteilungen

untergebracht, die von einander durch einen hohen Bretterzaun getrennt waren", schreibt *Borosdin*[1]), indes hinderte dieser keineswegs, daß beide Teile mit einander verkehrten. So kam ein neues Geschlecht, die sogenannten „Zöglinge des *Elias Aleksiewitsch*", die „Waisen". Trotzdem war der äußere Anstand, ja selbst der Schein eines strengen Ordenslebens gewahrt. „Brüder" und „Schwestern" trugen den von Kowylin vorgeschriebenen Habit, die Männer einen langen schwarzen Oberrock, die Frauen ein geschmackvolles schwarzes Kleid, ein weißes Hemd mit weiten Ärmeln und auf dem Kopfe ein schwarzes Tuch. Fleisch oder Getränke wurden nicht geduldet, in den Kirchen war Tag und Nacht frommer Gesang". Bald verbreitete sich der Ruf der Anstalten Kowylins durch ganz Rußland, immer neue Wohltäter fanden sich, immer neue Mitglieder traten der Sekte bei. So gliederten sich im Jahre 1791 dem Preobraženski-Kirchhof die Gemeinden von Jaroslaw, Nowgorod, Tula, Saratow, Nižninowgorod, Kasan, Riga, Simbirsk und vom Don, später noch viele andere an. Damit die Sekte aus Mangel an Einheit in Lehre und Praxis nicht zerfiel, empfahl Kowylin, alle drei Jahre eine Versammlung der Repräsentanten der einzelnen Gemeinden abzuhalten, auf der man die gemeinsamen Angelegenheiten der Sekte bespreche.

Am Anfang verhielt die Regierung sich Kowylin und seinen Anstalten gegenüber freundlich, da sie dieselben für wohltätige Institute ansah, und wenn sie zeitweise, wie unter Paul I, minder wohlwollend gesinnt war, so wußte Kowylin durch seine Geschicklichkeit und mit Hilfe klingender Argumente jeden drohenden Sturm zu beschwören. Als Alexander I den Thron bestieg, war der Preobraženski-Kirchhof in voller Blüte. Er stellte die Gemeinde am Wyg vollständig in den Schatten und galt als Asyl der ehemaligen Frömmigkeit. In Moskau zählte er 3000 Mitglieder, in seinen Zufluchtsstätten bot er 300 Personen Unterkunft. Die Regierung Alexanders war für die Sekte günstig. Auf eine dem Zaren vorgetragene Bitte erlangten

---

[1]) *Borosdin*, Russkoje religiosnoje rasnomyslje, Petersburg 1907.

die Feodosianer im Jahre 1808 die Erlaubnis, noch eine Zufluchtsstätte zu eröffnen, alsdann wurden auf die Fürsprache des Fürsten Kurakin hin und mit Hülfe der bestochenen administrativen Gewalten alle Altgläubigen aus den Büchern der orthodoxen Moskauer Pfarreien ausgetilgt, endlich die Privilegien der Moskauer Gemeinde auf die anderen Feodosianischen Gemeinden ausgedehnt.

Am 19. August 1809 starb Kowylin, an seinem prächtigen Begräbnis nahm selbst der Oberkommandant von Moskau teil. Nach Kowylins Tode vermochten die Feodosianer sich nur kurze Zeit noch auf der gleichen Höhe zu halten. Vergeblich wurden bei dem Ministerium des Innern eine Anzahl Klagen gegen sie anhängig gemacht: daß sie keine Priester haben, die Ehe nicht anerkennen, den Eheleuten gebieten, sich zu trennen, die Unzucht gestatten, Kindermord nicht für eine Sünde halten, nicht für den Zaren beten, die Ortsbehörde nicht respektieren, den Eid für etwas Häretisches ansehen; es verbieten Kriegsdienst zu tun, endlich die Desertion als eine gute Tat ansehen. Erst Nikolaus I ging strenger gegen die Bewohner des Friedhofes vor und beschränkte ihre Freiheit; freilich geschah auch dies erst infolge eines besonderen Anlasses. Eine Schrift eines der Häupter der Preobraženski-Gemeinde, „Das Testament der Väter", in der der Verfasser lehrte, daß die von Gott eingesetzte Zarengewalt nach dem Jahre 1667 aufgehört habe zu bestehen und sich in die Gewalt des Antichrist verwandelt habe, wie auch daß die Ehe verboten sei, fiel in die Hände der Regierung. Infolge dessen erschien am 18. April 1847 ein Ukas, der die Anstalten von Preobražensk der Leitung des Aufsichtsrates der öffentlichen Wohltätigkeit der Stadt Moskau unterwarf. Ein anderer Ukas vom 21. August 1853 konfiszierte das ganze Vermögen der Gemeinde und ließ einzig die Wohltätigkeitsanstalten bestehen. Heutzutage hat der Kirchhof fast ganz seinen ehemaligen Glanz verloren. Von dem Vermögen sind noch 75.000 Rubel übrig, das übrige ist verloren gegangen; zum Teil in die Hände verschiedener Beamten geraten, zum Teil, wie man sagt, verborgen.

Der letzte Schlag für den Friedhof war die vor etwa 25 Jahren erfolgte Vereinigung seiner reichsten Wohltäter mit der Kirche der Jedinoweren. Da ein Teil des Kirchhofes für ihre Gaben gekauft war, baten sie die Regierung ihnen zu erlauben, auf demselben ein Kloster für die Jednoweren zu errichten. Die Regierung ging gern darauf ein und so erhebt sich da, wo vordem ein Feodosianisches Männerkloster war, jetzt ein Kloster der Jedinoweren, und im Frauenkloster wohnen Feodosianer, die über 60 Jahre alt, und Frauen, während die jungen Zölibatäre (*dieuzy*) neben dem Kirchhof wohnen. Dennoch haben die Fiedosianer Anhänger in ganz Rußland.

Die Andachtsübungen der Feodosianer sind fast überall die gleichen. Zuerst liest der Lektor ein langes Gebet, das mit dem 40. Mal wiederholten: Herr, erbarme dich! schließt. Dann hält einer der Vorsteher eine Art Liturgie, bei der zwei Chöre mittätig sind, der eine zur Rechten, der andere zur Linken. Zuletzt liest der Lektor an einem mit einem Kruzifix geschmückten Pulte, welches die Stelle eines Altars vertritt, das für den betreffenden Tag angezeigte Evangelium. An dieses schließt sich das Glaubensbekenntnis und das *Te Deum*. Gegenstand der Predigt ist gewöhnlich das Ende der Welt, die Ankunft des Antichrist, falscher Propheten u. s. f. Die Frauen halten ihre Andachtsübungen getrennt von den Männern ab, auch die Lektorinnen sind Frauen, die bei den Uralkosaken „Bräute Christi" heißen.

Im allgemeinen sind die Feodosianer mäßig, arbeitsam, sparsam, weshalb auch viele zu Besitz und Wohlstand kommen. Von den Orthodoxen halten sie sich fern. Tee trinken, Zucker gebrauchen, öffentliche Bäder besuchen, „deutsche" Kleider tragen, die Haare „modern" schneiden lassen, die Kinder Tanz und Musik lernen lassen, gelten als verwerfliche Neuerungen.

Die Lehre der Feodosianer ist, die bereits erwähnten Besonderheiten ausgenommen, die gleiche wie die der anderen Popenlosen. Die Vorsteher der Staatskirche erkennen sie nicht an; wer ihrer Sekte beitritt, wird als zuvor im Namen Satans getauft einer neuen Taufe unter-

zogen, die Staatsgesetze gelten als bedingungsweise verbindlich, die Ehe verwerfen sie grundsätzlich. Man wirft ihnen vor, sie hätten im Jahre 1883 auf einer Kirchenversammlung den Kindermord, die Folge der Ausschweifungen, gutgeheißen. *Borosdin* erklärt es als sicher, daß die Fiedosianer in Bezug auf Sittenreinheit sehr viel zu wünschen übrig lassen, ebenso hält er es für wahrscheinlich, daß der Kindermord in der Sekte ziemlich häufig vorkommt, ja, daß selbst ihre geistlichen Vorsteher denselben bisweilen als Grundsatz verkünden, indes müsse es durchaus bestritten werden, daß der Kindermord einen Teil ihres Glaubenssystems ausmache.

Die Ehelosigkeit findet in folgendem ihre Erklärung. Es ist ein Grunddogma aller Popenlosen, daß der Antichrist auf Erden herrscht; da dieser alle Sakramente aufgehoben hat, gibt es also kein Priestertum mehr. Nun kann niemand als der Priester das Sakrament der Ehe spenden, mithin müssen alle Menschen ehelos bleiben. Die Folge eines solchen Glaubenssatzes war bei der Schwäche der menschlichen Natur die Unsittlichkeit. Deshalb mußte man ihn im Laufe der Zeit einschränken und mildern. So bestimmte „der polnische Kirchenrat" im Jahre 1752, daß die „Altverheirateten", d. i. die, welche vor dem Beitritt zur Sekte eine Ehe eingegangen waren, zu den allgemeinen Gottesdiensten in den Bethäusern zugelassen werden sollten, aber die Verpflichtung übernehmen müßten, mit ihren Frauen in Enthaltsamkeit zu leben. Sollte ihnen ein Kind geboren werden, so seien sie von den gemeinsamen Andachtsübungen auszuschließen, bis sie durch 60tägiges Fasten, verbunden mit täglich tausend Verneigungen, Buße getan. „Neuverheiratete", d. i. die, welche sich erst nach dem Übertritte zur Sekte verheirateten, traf die volle Strenge des Verbotes. Nachstehend einige „Synodalgesetze", die „Neuverheirateten" betreffend:

Artikel 14. Es ist den Christen (Feodosianern) nicht gestattet, zugleich mit Neuvermählten Badeanstalten zu besuchen oder sich in Gefäßen zu waschen, welche durch das von Neuvermählten benutzte Wasser verunreinigt sind. — Artikel 31. Es

ist nicht gestattet, mit „Neuvermählten“ in einem Hanse zu wohnen bei Strafe des Ausschlusses vom gemeinsamen Gebet. Ebenso ist es verboten, in den Wohnungen Neuvermählter zu kochen oder zu essen. Wer dies täte, könnte in die Gemeinde der Gläubigen nur aufgenommen werden, wenn er zuvor 100 tiefe Verbeugungen macht. — Artikel 32. Alte Neuvermählte kann man zum Gebet zulassen, indes nicht mit ihnen essen, auch müssen sie eigenes Geschirr haben. Es ist nicht gestattet, bei den Kindern von Neuvermählten Kindermädchen zu sein, bis sie sich demütigen und sich von einander trennen. — Artikel 34. Der geistliche Vater kann Neuvermählte nicht zur Buße zulassen, ehe sie sich getrennt haben. Läßt er sie doch zu, so wird er selbst aus der Gemeinde ausgeschlossen, außer er verspricht, es nie wieder zu tun, und macht in Gegenwart der Gemeinde 300 Verneigungen. — Artikel 42. Wollen die Neuvermählten sich der Buße unterwerfen, so müssen sie sich zuerst trennen, dann 6 Wochen fasten und endlich sich von neuem taufen lassen. — Artikel 46. Erkrankt ein Neuvermählter, so kann er nicht beichten, ehe er sich von seiner Frau trennt. Stirbt er, so darf für ihn in seinem Hause keine Andacht abgehalten werden, auch der hinterbliebene Teil zu keiner Andacht zugelassen werden, bis er sich bessert. — Artikel 47. Gesunde Kinder von Neuvermählten darf weder eine geistliche noch eine weltliche Person taufen. Täte sie es dennoch, so wird sie von der Gemeinde ausgeschlossen, bis sie mit 300 tiefen Verbeugungen Buße getan.

Seit dem Jahre 1771, d. i. seit der Zeit, wo in Moskau der Preobraženski-Kirchhof entstand und viele reiche Kaufleute der Sekte beitraten, die sich weder selbst von ihren Frauen trennen noch ihre Kinder ehelos bleiben lassen wollten, mochten sie die Ehe von Popen einsegnen lassen oder sie ohne denselben nach einem besonderen Ritus schließen, begann man die Vorschriften der „polnischen Kirchenversammlung“ in der Praxis zu mildern, bis dies auf einer Versammlung in Petersburg im Jahre 1809 auch theoretisch geschah. Freilich führte dies eine Spaltung unter den Feodosianern herbei. Der Petersburger Kaufmann *Aristow* erklärte sich gegen alle Nachgiebigkeit, trennte sich mit Gleichgesinnten von der Sekte und gründete die Gemeinde der *Aristowzen*, welche an den im Jahre 1752 aufgestellten Grundsätzen in ihrer ganzen Strenge festhalten.

Um neue Spaltungen zu verhüten, erklären jetzt die Anhänger der Sekte, wie ihre geistlichen Führer, die Vorschriften des „polnischen Konzils“ in der Theorie als verpflichtend, wissen aber in der Praxis die Gesetzesvorschriften zu umgehen. Einige z. B. taufen ihre Kinder nicht, ehe sich dieselben verheiraten und verschaffen ihnen so das Privileg der „Altverheirateten“. Der Archimandrit *Paul* berichtete nachstehenden Vorfall. Eine alte altverheiratete Frau starb. Man berief die geistliche Vorsteherin zu ihrem Begräbnis. Diese schmückte den Sarg wie für eine Jungfrau. Als man sie nach der Ursache fragte, antwortete sie: Wir erkennen keine Ehe an; sie hatte keinen rechtmäßigen Mann, sondern lebte im Konkubinat, wofür sie vor ihrem Tode Buße tat. So hat ihr also Gott vergeben und ihr ihre Jungfrauschaft zurückgegeben. Würde ich sie so schmücken, wie man gestorbene Frauen zu schmücken pflegt, so würde ich ihre Ehe als gültig anerkennen, was ich doch nicht darf“. So wird derzeit jede von den Anhängern der Sekte geschlossene Ehe als eine vollendete Tatsache hingenommen, mit der man sich abfindet, in der Theorie aber verwirft man sie. Deshalb halten die, welche die Grundsätze der Vereinigung streng durchzuführen sich den Anschein geben, statt einer Frau sich Köchinnen oder Dienerinnen, mit denen sie zusammen leben.

Im Gegensatz zu Aristow halten sich viele an die Abhandlung *Iwan Aleksiejews* (1709—1776), der in einer Abhandlung über das Sakrament der Ehe mit guten Gründen deren Erlaubtheit nachwies. Ebenso gründeten *Wasilij Emilianow* und *Gabriel Skačkow* in Moskau eine Gemeinde von Altgläubigen, welche die Ehe (*moninskaja časownia*) zulassen. Zur Zeit ist bei allen Bespopowzen ein allgemeiner Kampf für und gegen die Ehe, bei der alle Waffen und Mittel auf beiden Seiten gebraucht werden, die gegenseitige Ansicht und Praxis zu widerlegen.

4. Kleinere popenlose Sekten.

Es gibt unter den Popenlosen so viele Sekten, die sich immer von neuem von alten loslösen, daß es überaus

schwer ist, alle aufzuzählen. Jedes alte Weib, sagt der Archimandrit *Paul*[1]), das nur gerade mit Mühe und Not buchstabieren kann, verwirft aus irgend einem ihr gut scheinenden Grunde die Sekte, der sie zugehörte, und stiftet eine neue. Demgemäß können hier nur die bekannteren Erwähnung finden.

Die *Hirtensekte* ist aus den Danieliten hervorgegangen und von einem im Dienste der Brüder *Denissow* stehenden Hirten gegründet worden. Alle Menschen stehen unter der Gewalt des Antichrist, das stand fest, so mußte er sich also von den Menschen trennen und alle ihre Erfindungen verwerfen und von sich weisen. Seine Anhänger gehen und fahren nicht auf Chausseen, rühren kein Geld an und brauchen keinen Paß, da beide das häßliche Siegel des Antichrist tragen, den hl. Georg, der mit dem Drachen kämpft. Die Hirtensekte hat nicht nur strenge Anhänger, nein, diese haben oft den Anspruch auf den Namen Wilde. Dennoch verwerfen sie den Selbstmord für den Glauben, erkennen die Ehe an, sind ziemlich moralisch und halten sich nicht unbedingt von den Orthodoxen fern.

Die Sekte des *Adamaut* ist ebenfalls aus der Danielitensekte hervorgegangen und ist in wichtigen Punkten nicht von der Hirtensekte verschieden.

Die Sekte der *Babuškinen* oder *Selbsttäufer* lehrt, daß nur der Priester die feierliche Taufe spenden kann. Da es nun keine Priester gibt, muß man sich selbst taufen, und zwar so wie die alten Hebammen (*babka*) es tun bei der Geburt eines gefährlich kranken Kindes.

Die *Riabinowzen* (Speierlingsbäumer) heißen deshalb so, weil sie den Speierlingsbaum höher stellen als die anderen Bäume, da ein Teil des Kreuzes Christi ihrer Meinung nach aus dessen Holz gefertigt war. Sie gehören zu den Selbsttäufern. Charakteristisch für sie ist es, daß sie solche Bilder nicht verehren, auf denen außer dem Hauptheiligen noch andere Personen sich befinden. So verwarfen sie die Darstellung des Einzuges Christi in Jeru-

---

[1]) Kratkija iswestja o suščestwujuščich w raskole sicktach. Petersburg 1889.

salem, weil in derselben sich außer der Person des Heilandes auch Juden, ja selbst ein Esel, finden. In ihren Häusern haben sie außer einem kleinen achteckigen Kreuz aus Holz ohne das Bild des Heilandes keine anderen Bilder. Die Sekte ist am meisten an der Kama, in Čystopol und Umgegend verbreitet.

Die *Dymiken* gehören zu der Gruppe der (Altweiber) Selbsttäufer, von denen sie sich nur dadurch unterscheiden, daß sie keine Bilder verehren, weil dieselben nach Nikon nicht durch wahre Priester geweiht sind. Auch von Nikon geweihte verehren sie nicht, weil diese durch die Berührung unreiner Hände befleckt sind. Sie bauen keine Kirche, sondern beten im Hause oder auf dem Wege nach Osten gewendet. Damit das Gebet Gott wohlgefällig ist, beten sie unter freiem Himmel, oder, wenn im Hause, dann bei offenem Fenster oder vor einem zu diesem Zwecke in der Mauer gemachten und sonst verstopften Loche. Daher ihr Name Lochmänner. Die wenig zahlreichen Anhänger dieser Sekte sind über ganz Rußland verstreut.

Die *Mittwochsverehrer* (*Šredniki*) feiern statt des Sonntags den Mittwoch, weil man zur Zeit der Regierung Peters d. Gr. den Kalender geändert und das Neujahr vom September auf den Januar verlegt und so nicht allein 8 Jahre seit Erschaffung der Welt ausgelassen, sondern auch den Sonntag in den Mittwoch verwandelt habe. Deshalb begehen sie auch Ostern am Mittwoch.

Die *Melchisedekianer* leugnen wie alle Ohnepopen das Priestertum. Da indes der Empfang der Sakramente unumgänglich notwendig ist zur Seligkeit, Sakramente aber ohne Priestertum nicht bestehen können, so lehren sie, daß wie der König von Salem, der nicht Priester war, dennoch das Recht hatte, Gott Brot und Wein darzubringen, so es ihnen zustehe, das Gleiche zu tun, obwohl sie nicht Priester seien. Am Abend legen sie Brot vor Heiligenbilder und stellen ein Gefäß mit Wasser oder Wein daneben. Am Abend und am Morgen sprechen sie hierüber die vorgeschriebenen Gebete und empfangen dann Brot und Wasser oder Wein als Kommunion. Die

Zahl der Melchisedekianer ist gering, sie finden sich besonders in Moskau.

Die *Akulinowzen* führen ihren Namen auf eine Strelitzenfrau *Akulina* zurück. Die dieser Sekte beitretenden „Brüder und Schwestern“ wechseln als Zeichen ihres Beitrittes Kreuzchen mit den Anhängern derselben und küssen ihre Bilder. Priester und Ordensleute, die sich zur Sekte bekennen, verlieren ihre Weihen und sind frei von ihren Gelübden. Sie erkennen die Ehe nicht an und nennen die Unzucht heilige Liebe.

Die *Stefanowzen* sind mit den Akulinowzen verwandt. Sie leben unehelich beisammen, die Kinder setzen sie als „Gott angenehmes Opfer“ im Walde aus.

Die *Razziner*, d. i. die Lippen Öffnenden, auch *Anisimowzen* genannt, verdanken ihren Ursprung *Anisim Wolkonski*. Von den anderen Popenlosen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie sich am Gründonnerstag zum Gebet zurückziehen und während desselben mit offenen Lippen warten, daß ihnen ein Engel die hl. Kommunion auf dieselben legt.

Die *Messalianer* suchen die Vollkommenheit im Gebet, das den Teufel aus dem Menschen vertreibt und ihn heiligt. Oft werfen sie die Arbeit von sich und legen sich zum Schlafe nieder, um im Schlafe die Weisungen des hl. Geistes für das künftige Leben zu empfangen. Sie verwerfen jeden äußeren Kult und führen ein wenig geregeltes Leben. Ihr Ursprung ist unbekannt.

Die *Potiemkiner* wurden von einem Bauern *Potiemkin* begründet. Sie heißen auch Bruderschaft der Dunkelmänner, weil sie die Kinder bei Nacht taufen, da auch Christus sich in der Nacht taufen ließ.

Die *Nietowzen* oder *Spassowzen* (*Gluchaja nietowščisna*). Der Name der Sekte ist herzuleiten von *niet* (es gibt nicht), da sie nicht ein einziges Sakrament haben, das sie anerkennen. Sie nennen sich auch *Spassowzen*, von *Spas* Erlöser, sie meinen nämlich, daß, wenn sie von einem orthodoxen Priester getauft sind, sie die Taufe nicht zu wiederholen brauchen, da die Erbarmung des Erlösers ihnen die Tore des Himmels öffnen wird. Ihre Lehre ist

im allgemeinen die gleiche wie die anderer Wiedertäufer, obgleich sie selbst nicht wiedertaufen. Vom Antichrist sagen die einen, er sei bereits gekommen und herrsche in der Staatskirche, die andern, er werde erst am Ende der Welt kommen.

Ihre Kinder lassen sie in der orthodoxen Kirche taufen und schließen auch in dieser die Ehe. Wer aus der Orthodoxie sich zu ihnen bekehrt, muß sieben Verneigungen machen und versprechen, daß er jetzt ausschließlich zu ihnen gehören, nur mit ihnen beten und essen, wie alle Vorschriften der Sekte für Gebet und Kleidung machen will. Wer unter ihnen mit den Orthodoxen betet oder ißt, heißt weltlich und wird aus der Sekte ausgeschlossen. Das Gleiche wiederfährt den Halbweltlichen, d. i. denen, welche zwar mit den Orthodoxen nicht gebetet, aber gegessen haben. Die Beicht legen sie vor einem Bilde des Heilands ab. Die Verstorbenen begraben sie nicht auf den Kirchhöfen der Orthodoxen, sondern im Walde oder hinter dem Zaune des orthodoxen Friedhofes. Ihre Andachten finden nach dem Psalterium statt, auch lesen sie Kanones[1]) und andere Bücher, doch singen sie weder Vespern noch Matutin noch Horen, da dies priesterliche Amtsverrichtungen sind. Sie leben in dem Gubernium Wlodzimir, Niżegorod und an der Wolga bis nach Astrachan. Der Zweig, welcher die genannten Gebete singt, nennt sich *singende Nietowzen*. Solche finden sich in den Gubernien Niżegorod, Wlodzimir, Kostrom. — Von den Nietowzen haben sich die *sich lossagenden Nietowzen* getrennt, die von den zu ihnen übertretenden Orthodoxen nicht 7 Verneigungen, sonder Lossagung (*otrečenje*) von der orthodoxen Häresie verlangen. Die Kinder taufen sie selbst, die Ehen segnen die Eltern der Brautleute ein. Ihre Andachten sind die gleichen wie die der Nietowzen, ihre sonstigen Gewohnheiten teilen sie mit den verheirateten Wiedertäufern. Sie leben in den Gubernien Wlodzimir, Niżegorod und Kostrom.

---

[1]) Neun Lobgesänge nach den neun Ordnungen der Engel im Himmel. Vgl. *Philaret*, Geschichte der Kirche Rußlands. Frankf, 1872 I S. 392. — *Nilles*, De Calendario utriusque Ecclesiae. I S. LVIII.

Die *Niemolaken*, die *Nichtbeter*, wurden von einem Donkosaken *Gabriel Zimin* in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegründet. Zuerst gehörte er zu der Sekte der Popowzen, dann ging er zu einer Nichtpopen-Sekte über, endlich wurde er selbst Religionsstifter. Zur Strafe wurde er im Jahre 1837 jenseits des Kaukasus in das Gubernium Schemachin verbannt, wo er starb. Nach ihm gab es vier Weltzeiten von der Erschaffung bis zu Moses: der Frühling, die Zeit der Vorväter, von Moses bis zu Christi Geburt; der Sommer, das Zeitalter Gottes des Vaters, von der Geburt Christi bis zum Jahre 1666; der Herbst, das Zeitalter des Sohnes, vom Jahre 1666 bis jetzt; der Winter, das Zeitalter des hl. Geistes. In diesem verbarg sich der Glaube, ging die Wahrheit zu Grunde und blieb einzig die Hoffnung auf Rettung durch die nicht leibliche, sondern geistige Erfüllung der Gebote. Darum muß man jetzt die ganze hl. Schrift in geistigem Sinne verstehen. Selbst die Geburt, das Leiden, der Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi haben geistige Bedeutung, d. i. daß die heilige Jungfrau nicht mehr ist als ein Werk der Güte Gottes, aus dem das Wort Gottes oder Christus hervorging, aber von einer wirklichen Menschwerdung ist nicht die Rede. Gott der Vater bestimmte, daß seine Gebote bis auf Christus verpflichteten, der Sohn, daß sein Gesetz bis zum Jahre 1666 gelten sollte, und der hl. Geist endlich legt uns ein bis zur Zeit verpflichtendes Gesetz auf.

Mit der Vollendung des 7. Jahrtausends seit der Erschaffung der Welt verloren die geistliche Gewalt und die Übungen der Kirche mit ihren äußeren Riten ihre ehemalige Macht und Bedeutung. So gibt es denn heute weder Priestertum noch Hierarchie, weder Kirche noch Sakramente. Die Niemolaken haben weder eine Taufe noch etwas, was deren Stelle verträte, denn zur Zeit muß die Taufe im Geiste empfangen werden. Nur geben sie den Kindern am achten Tage nach der Geburt einen Namen nach dem Kirchenkalender. Priester oder Stellvertreter derselben haben sie nicht; unter sich weisen sie denen die erste Stelle zu, welche jeden Abschnitt der hl. Schrift

geschickt im Geiste erklären können. Beim Gebete machen sie nicht das Kreuzzeichen oder Verneigungen, ja sie sprechen die Gebetsworte nicht aus, denn man muß im Geiste beten. Auch die Eheschließung ist von keinem Gebet oder Segen begleitet, sie beruht einzig auf dem Einverständnis der Brautleute und ihrer Eltern. Es ist nicht gestattet, die Ehe zu lösen, als wenn klare Beweise der Untreue eines Teiles vorliegen. Die Toten beerdigen sie ohne Zeremonien und Gebete, denn ein Leichnam ist nur Staub. An das Endgericht glauben sie nicht, Fasten und Feste verwerfen sie, als Reliquien der Heiligen erkennen sie nur die an, welche vor dem Jahre 7000 der Erschaffung ihren Ursprung haben. Außer der heil. Schrift halten sie das Buch Alpha und Omega hoch, ebenso wie einige Werke der Väter. Die von Nikon in den liturgischen Büchern vorgenommenen Verbesserungen verwerfen sie. Die Autorität der staatlichen Beamten erkennen sie nur aus Not an und entziehen sich deshalb, so oft sie können, der Erfüllung ihrer Weisungen. Eide erkennen sie nicht an, Kriegsdienste leisten sie nicht, sie verwerfen den Krieg und meiden es, gewaltsam zum Heere ausgehoben, zu kämpfen. Diese nicht zahlreiche Sekte hat am Don in dem Gubernium Twer in den Kreisen Kalaz und Kosčewsk, in dem Gubernium Wiatka im Kreise Saragulsk, im Gubernium Perm im Kreise Osinsk und in Sibirien in den Gubernien Tomsk und Tobolsk ihre Sitze.

Die *Lutschinkowzen* (Kienfreunde) lehren, daß der Antichrist alles auf Erden mit seinem Makel befleckt hat außer dem Kien, brauchen bei ihren Andachten kein Licht als Kien. Die Menge des Qualmes, der beim Verbrennen des Kiens entsteht, bedeutet die Reichlichkeit der Gnade Gottes in dem, der den Kien hält.

Die *Lubuškinen* erklären das Konkubinat aus Liebe (*lubow*) für besser als die Ehe.

Die *Ščelniki*, d. i. Spalten- oder Höhlengucker, schauen bei Verrichtung ihrer Gebete in eine Spalte. Sie sind die einzigen Raskolniken, welche die von Nikon verbesserten Gebetbücher angenommen haben. Sie bauen keine Kirchen,

weil Gott nicht in einem von Menschen gebauten Hause, sondern überall wohnt.

Die *Abramjewzen*, so genannt nach dem entlaufenen ungarischen Mönch *Abraham*, ebenso wie die *Rastrigowzen*, die der aus Kiew entlaufene Mönch *Joel* stiftete, lehren, daß der Antichrist schon leiblich erschienen ist und verwerfen die Feuertaufe.

III. Mystische Sekten.[1])

1. Die Chlysten oder Gottesleute.

Name und Ursprung der Chlysten.

Den amtlichen Namen der Sekte *Chlysten* leiten die einen von der verdorbenen Aussprache *Christy* (falsche Christen) her, andere von dem Worte *chlyst* (schlagen), weil die Sektirer in ihren Versammlungen ihren Körper peinigen. Außer mit diesem offiziellen Namen bezeichnet man die Chlysten als geistliche Christen, Gottbeter (*Bogomoli*), *Samoobooziateli*, *Kantowščyki*, *Chanzen*, *Korabelskische Brüder*, *Laden*, *Montanen*, *Schaloputen*, *Kupidonen* u. a., während sie sich selbst Gottesleute, d. i. Leute nennen, in denen wegen ihres tugendhaften Lebens Gott in besonderer Weise wohnt[2]).

Über den Ursprung ihrer Sekte erzählen die amtlichen Geschichtsschreiber desselben folgendes: Einstmals kam Gott zur Erde hernieder in Rom und in Jerusalem. Hiernach blühte der christliche Glaube lange Zeit, doch begann er später sich zu verdunkeln und war 300 Jahre lang verborgen. Da erschien der Antichrist in der Person des Patriarchen Nikon und vertilgte den waren Glauben vollends. Damals entstand ein großer Streit, welche heilige Bücher die rechten sind, die alten oder die neuen. Zu eben dieser Zeit wohnte im Bezirke von Jurjew, Gub. Kostroma, ein

---

[1]) *S. Margaritow*, Istorija russkich razionalističeskich i mističeskich sekt. 2. Aufl. Kischinew 1902.

[2]) *Dobrotvorskij*, Russkaja sekta tak nasywajemich duchownich kristian. Kasan 1869.

heiliger Mann mit Namen *Danilo Filipowič.* Er war ein widergetaufter Bespopowze, ein Schüler *Kapitons,* und besaß viele altgläubige Bücher. Als er sah, was geschah, warf er diese in die Wolga und begann das Volk zu belehren, daß weder alte noch neue Bücher jemanden des Heiles versichern können, da dies einzig „das goldene Buch“, das „lebenspendende Buch“, das „Buch der Taube“, der Herr selbst, der heilige Geist, mit anderen Worten die unmittelbare Eingebung des hl. Geistes, vermöge. Da vereinigten sich die Gottesleute, wählten einige aus ihrer Mitte und sandten sie an die heilige Stätte. Dort flehten sie Gott an, er wolle in der Gestalt des Kreuzes oder eines Bildes auf die Erde herabsteigen, damit die Gottesleute hätten, zu wem sie beten könnten. Ihr Gebet ward erhört und im Jahre 1645 kam der „Gott Sabaoth“ selbst auf einem feurigen Wagen, von den himmlischen Mächten umgeben, auf den Berg Gorodina, nicht weit von den Dörfern Michajlize und Bobino im Kreise Murom, Gub. Wlodzimir, herab. Die himmlischen Mächte kehrten in den Himmel zurück, der Gott Sabaoth ward Fleisch in Danilo Filipowič, um Rußland den wahren Glauben zu bringen. So ward Danilo der „lebendige höchste Gott“ und verkündete den Gottesleuten den wahren Glauben. Als der Patriarch Nikon dies hörte, begann er den „lebendigen Gott“ zu verfolgen und warf ihn ins Gefängnis. Da bedeckte Finsternis die ganze Erde und hielt so lange an, als „der lebendige Gott“ im Gefängnis blieb. So mußte Nikon ihn frei lassen, er aber gab in Kostroma dem Volke zwölf Gebote zum Ersatz der weggeworfenen Bücher. Sie lauten:

1. Ich bin Gott, von dem die Propheten vorhergesagt. Ich kam zum zweiten Mal auf die Erde herab zur Rettung der Seelen. Es gibt keinen anderen Gott außer mir. 2. Es gibt keine andere Lehre, suchet also solche nicht. 3. Worauf ihr gestellt seid, darauf steht. 4. Bewahrt die Gottesgebote und werdet der Welt Fischer. 5. Berauschendes trinket nicht, begehrt nicht fleischliche Sünde. 6. Heiratet nicht; wer aber verheiratet ist, lebe mit dem Weibe wie mit einer Schwester, was auch in der alten hl. Schrift angegeben ist: Unverheiratete heiratet nicht, Verheiratete scheidet

euch[1]). 7. Sprechet nicht schändliche Worte und Teufelsgerede. 8. Auf Hochzeiten und Taufen gehet nicht, seid nicht zugegen bei Trinkgelagen. 9. Stehlet nicht. Wer auch nur eine einzige Kopeke stiehlt, dem wird man sie beim schrecklichen Gericht auf den Scheitel des Kopfes legen und erst, wenn die Münze auf dem Kopfe im Feuer schmilzt, wird jener Mensch Vergebung erlangen. 10. Diese Regeln wahrt geheim, offenbaret sie weder Vater noch Mutter. Man wird euch mit der Knute schlagen und mit Feuer brennen — duldet. Dafür werden die Getreuen nach dem Beispiele der alten Märtyrer das Himmelreich erlangen, auf Erden aber geistiges Wohlergehen. 11. Gehet einer zum anderen, habt Brot und Salz (Sinnbild der Gastfreundschaft) in Gebrauch, übet Liebe, bewahret meine Gebote, betet zu Gott. 12. Glaubet dem hl. Geiste.

Nach einigen Jahren Apostolat im Wlodzimir- und anderen Gubernien goß Danilo seinen Geist einem seiner Schüler ein, dem wunderbar (geistig) erzeugten *Iwan Suslow,* den er den Sohn Gottes nannte. Mit seiner Geburt erfüllte sich die Weissagung IV Esdras 7,26. 28. Suslow bezeichnete eine ihm nahestehende Frau als „Gottesgebärerin" und zwölf seiner Anhänger als Apostel. Während der Andachtsübungen saß er als Christus mit einer Krone auf dem Kopfe auf einem Throne und erhielt göttliche Verehrung. In Moskau gründete er ein „Gotteshaus, ein Haus Sion, ein neues Jerusalem". Dies wollte Zar Alexius und Nikon nicht dulden und kreuzigte ihn an den Mauern des Kreml. Zur Erde bestattet, stand Suslow in der Nacht zum Sonntag von den Toten auf. Von neuem ward er gekreuzigt, starb noch zweimal und stand ebenso zweimal wieder von den Toten auf. Am 1. Januar 1700 fuhr er gen Himmel. —

Wenn wir von den Legenden und Überlieferungen der Chlysten selbst und den spärlichen, zum Teil dunkeln und schwer zu datierenden Nachrichten in der älteren Literatur absehen, die freilich ihre Existenz im 17. Jahrhundert sicher verbürgen, so ist letztere im Jahre 1716 zuerst authentisch bezeugt[2]). Als ihr Haupt erscheint

---

[1]) Das Gebot ist an die Männer gerichtet.

[2]) *Grass,* Die russischen Sekten. I. Band: Die Gottesleute oder Chlysten. Leipzig 1907. S. 101.

der erste mit geschichtlicher Sicherheit nachzuweisende „Christus“ der Chlysten *Prokofi Lupkin*. Lupkin war Strelitze, der im Jahre 1705 mit anderen von Peter I entlassen ward und nach Nižni-Nowgorod zog. Von dort begab er sich nach Moskau, wo er oft im Woskresenki-(Auferstehungs-) Kloster weilte. Hier wurde er mit Bauern des dem Kloster gehörigen Erbgutes Neu-Jerusalem bekannt, begab sich in ihre Heimat und bekehrte dort viele zu seiner Sekte. Dem geistlichen Richter angezeigt, wurde Lupkin am 13. Juni 1716 in einem Dorfe an der Ulema mit 21 Chlysten während der sogenannten Radenije gefangen genommen, indes bald wieder entlassen. Er zog nach Moskau zurück und leitete dort in der Folgezeit vier Gotteshäuser. Er starb am 9. November 1732. Lupkin war durch sein Weib *Akulina Iwanowna*, eine Strelitzentochter, zur Chlystensekte bekehrt worden, zu der ihre ganze Familie gehörte. Sie galt bei den Chlysten als „Gottesmutter“. Nach dem Tode Lupkins ging sie in ein Kloster und bildete bald den Mittelpunkt eines ganzen Chlystenschiffes. Dennoch erlangte im Chlystenschiff das Iwanowski-Kloster den Vorrang und über Akulina als Gottesmutter aller Chlysten erhob sich *Agafja Karpowna*, seit der Weihe *Anastasja*, so daß Akulina sich mit der Würde einer Salbenträgerin (der den Leib Jesu salbenden Frauen) begnügen mußte. Im Jahre 1733 wurde den Sektierern der Prozeß gemacht, Anastasja hingerichtet, Akulina mit anderen verbrannt. Nach den bei dem Prozesse gemachten Aussagen wurden die Anhänger der Sekte gelehrt, Brot und Kwas als Abendmahl zu genießen, sich mit zwei Fingern zu bekreuzen und nach den Büchern mit altem Druck zu beten. Durch solchen Glauben und solche Werke erhielten in früheren Zeiten die Apostel und die heiligen Väter die Errettung, und wer darnach verfährt, auf den kommt der heilige Geist vom Himmel herab und er erhält nach der ersten, der Wassertaufe, die zweite durch den Geist. Ohne diese kann niemand in den Himmel kommen.

Nach Lupkins Tode traten mehrere Christuse in Moskau auf, die aber meist in verschiedenen Schiffen verblieben. Das Zentrum der Sekte blieb Moskau. Indes

waren die *Chlystowščina* in einzelne von einander unabhängige Gemeinden gespalten. So gab es 1775 in Tula viele Chlystenschiffe mit etwa 1000 Mitgliedern.

Von späteren Christusen sind zu nennen *Kopylow*, *Sawizkij* und besonders der populäre Prophet *Radajew*. Der Bauer *Awakum Kopylow*, am Anfang des 18. Jahrhunderts trat als erster gegen *Sabaoth Danilo Filipow* auf, indem er lehrte, alle Bücherweisheit sei unnütz, in der Religion genüge die innere Eingebung. Er brachte die Lehre der Chlysten über die Buße zuerst in ein System und führte das Zeremoniell der Taufe ein. Sawizkij, ein früherer Stabskapitän, gab sich als Antichrist aus, indes faßte er diesen Namen in neuem Sinne: der Antichrist ist nicht ein Feind Gottes, sondern genau das Gegenteil, das Kreuzeslamm. Radajew, ein sehr belesener und geschickter Mann, war dem Gedanken des geistigen Christentums von ganzem Herzen ergeben; er wurde für die Chlysten, was Denissow für die Popowzen gewesen. Er ordnete ihre Glaubenslehre, besonders das Dogma von der Auferstehung[1]).

Die Sekte ist gegenwärtig in ganz Rußland verbreitet, wo nur russische Bauernbevölkerung ist. Ihre wesentlichen Charakterzüge sind noch immer dieselben geblieben. Wenn bestimmte Persönlichkeiten ihren Einfluß geltend machten, so geschah es zu Gunsten der Ekstase mit Zurücksetzung der Aszese, ohne daß es indes zu einer wirklichen Veränderung der Sekte kam.

Lehre und Gottesdienst der Chlysten[2]).

An den Dogmen, welche den Mittelpunkt des kirchlichen Glaubens bilden, der Lehre von der hl. Dreifaltigkeit und den zwei Naturen in Christus, haben die Chlysten kein besonderes Interesse. Wenn fast jede Gemeinde ihren Christus besitzt, trat, um das Auseinanderfallen derselben zu verhüten, an die Spitze jedes größeren Gebietes ein „Gott

---

[1]) Über andere Christuse, siehe **Grass,** Die russischen Sekten. Leipzig 1907. I S. 145 ff.

[2]) *Kutepow*, Sekty Chlystow i Skopzow. Stawropol 1900.

Sabaoth". Nach der Legende der Chlysten gab es eigentlich nur 6 bezw. 7 Christuse, was bedeutet, daß diese von der ganzen Gemeinde als ihre Gründer und ersten Leiter anerkannt wurden, bevor diese sich in eine Reihe von einander unabhängigen Gemeinden auflöste. Daß mehrere Christuse zur Zeit nebeneinander bestehen, hat nichts befremdliches für sie, da auch die alttestamentlichen Gerechten Christuse waren. Aber weder vor noch nach Jesus von Nazareth ist Gott so Mensch geworden, wie die Kirche es sich inbezug auf diesen vorstellt, weil auch die Erscheinung Gottes in Jesus nach Ansicht der Chlysten nicht eine Menschwerdung im eigentlichen Sinne war: Jesus war bis zum 30. Jahr ein ganz gewöhnlicher Mensch, die Geburt aus der Jungfrau bedeutet nur, daß er von ihr zum wahren Glauben erzogen ward, bei der Taufe kam der Geist Gottes auf ihn herab und so wurde er zum Christus. Nach seinem Tode verfiel sein Leib wie der jedes Menschen. Seine Himmelfahrt bedeutet, daß der Geist Gottes, der ihn zum Christus machte, sich später auf andere dessen würdige Männer niederließ. Wie die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth nur eine Erfüllung Jesu mit dem heiligen Geist war, so auch alle späteren „Menschwerdungen". Wenn Danilo als Gott Sabaoth bezeichnet wird, so soll er nicht spezifisch, sondern graduell über die andern Christuse, ja selbst über Jesus erhoben werden, insofern der Bringer der neuen Offenbarung größer ist als der der alten. Er heißt Gott Sabaoth, weil er in höchstmöglichem Maße mit dem Geiste Gottes erfüllt ward; er ist dem Geiste nach Gott.

Die Christuse selbst gehen darauf aus, das Leben Jesu in ihrem eigenen Leben nachzubilden. Sie haben meist Apostel, aber vor allem eine Gottesmutter, die dem Christus an Würde gleichsteht und ihn ersetzen kann. Das eigentlich Entscheidende für die Christuswürde ist das „messianische Leiden", und wird dieser Begriff sehr weit gefaßt, insofern er neben Verfolgungen seitens anderer die Strenge der Aszese und selbst auferlegter Martern, Unempfindlichkeit gegen Kälte und Hitze, gegen Schläge und Schmähreden u. s. f. umfaßt.

Wenn das Leben Jesu für die Christuse als vorbildlich gilt, so geht dies aus dem Bestreben hervor, den jeweiligen Christus zu erheben. Und doch ist der Christus von einem gewöhnlichen Chlysten nur graduell verschieden, ein jeder Chlyst kann durch Aszese und Leiden dessen gewürdigt werden, daß er den Geist in dem Maße erlangt, das ihn zum Christus macht.

Weder das Alte noch das Neue Testament enthält den Geist Gottes unveränderlich, deshalb verwerfen viele die Bibel ganz, andere erklären sie rein allegorisch. Die Staatskirche ist eine alttestamentliche Institution, nur die Chlysten sind jene Gemeinschaft, welche der Schilderung des hl. Paulus I Kor 14 entspricht.

Das Hauptinteresse haben die Chlysten an der Frage: Wodurch kann der Mensch gerettet werden? Ihre Antwort ist: Einerseits durch Empfang des Geistes Gottes, andrerseits durch Aszese und Bereitwilligkeit zum Leiden. Letztere hat sich besonders darin zu zeigen, daß man sich durch nichts bewegen läßt, Nichteingeweihten seinen Glauben zu verraten.

a) Die Ekstase. Gott wohnt im siebten Himmel, von wo er seinen Geist, die Taube, den hellen Falken, herabsendet. Den „Falken", denn Gottes Geist kommt nicht sanft, sondern reißt den Menschen wild mit sich fort. Es gilt, den Falken vom siebten Himmel herabzulocken, hierzu aber ist das Gebet erforderlich, insbesondere das „Gebet Jesu":

Komm zu uns, Herr Jesus Christus,
Gib uns den Gottessohn,
Erbarme dich, Herrscher, unser!
Allerheiligste Gottesmutter,
Bitte für uns, Licht
Deinen Sohn, unsern Gott.
Die Welt ist durch dich gerettet,
Unser, der Vielsündigen, Seelen auf der Erde,
Auf der feuchten Erde, dem Mütterchen, der Ernährerin[1].

Das Hauptmittel indes ist die *Radenije* (Besorgung, Arbeit, nach den Chlysten: mit Gott arbeiten), der reli-

---

[1]) *Barsow*, Duchownie stichi sekty ludej Božich. S. Peterb. 1870.

giöse Tanz. Als hauptsächlichstes Vorbild dafür gilt der Prophet David. „der vor der Lade spielend sprang" (Osterkanon), um auf sich den Geist herabzurufen. Durch dieses Herabrufen soll die apostolische Zeit erneuert werden, da auch die Apostel beim ersten Pfingstfest den Geist durch Tanzen herabgelockt. Die *Radenije* wird erst von dem Augenblick als die Wirkung des Geistes angesehen, wo sie einen ungewöhnlichen, vom sonstigen Tanzen unterschiedenen „übernatürlichen" Charakter annimmt. Damit dieses eintrete, wird während des Tanzes der hl. Geist von denen, die sich nicht am Tanz beteiligen, sondern dabeisitzen, durch entsprechende Lieder angerufen. Aber auch die Tanzenden rufen den Geist durch hervorgestoßene Worte an:

Geist Gott, Geist Gott, Geist, Geist, Geistigkeit,
oder auch: O Geist, O Geist, Heiliger Geist! O! o! o!
oder: Großer Zar und großer Gott! u. a.

Daß der Geist in den Tanzenden zu wirken anfängt, ist äußerlich daran zu merken, daß das Tanzen ein so rasendes Tempo annimmt, wie es dem Menschen in gewöhnlichem Zustande nicht möglich wäre. Weiter aber äußert sich die Gegenwart des Geistes im Menschen dadurch, daß dieser in Zittern verfällt, sich schüttelt, Krämpfe bekommt, schäumt und zuletzt zur Erde fällt. Aber auch innerlich macht sich das Herabkommen des Geistes bemerkbar, fühlbar für den Tanzenden selbst. Er gerät in einen Zustand ungewöhnlicher Freude, der mit dem Gefühl innerlichen Kummers abwechselt. Äußerlich tritt dies zu Tage, indem der vom Geist Ergriffene bald weint, bald lacht, ohne daß äußere Umstände diesen Wechsel verursachen. Die schließliche Folge der *Radenije* ist, wenn nicht Ohnmacht, so doch vollständige körperliche und seelische Entkräftigung.

Die Propheten ergreift der Geist bei der *Radenije* stärker als die gewöhnlichen Christen, zudem nicht nur bisweilen, sondern auf jeder Versammlung, ja auch zu anderen Zeiten. Durch den Propheten redet der Geist zur Versammlung, er ist die „goldene Posaune", durch

welche der Geist seinen Willen, Sündenvergebung und die Kenntnis der Dinge der unsichtbaren Welt kundgibt. Bisweiten reden die Propheten mit anderen Zungen, aber sie wissen dieselben zu deuten, es sind Weissagungen, ist doch die erste Wirkung des Geistes die Sehergabe. Die Weissagungen der Propheten werden „weiße Brötchen“ genannt, „soeben aus dem Ofen genommen“, sie betreffen das Schicksal der ganzen Gemeinde oder einzelner Glieder. Im ekstatischen Zustand ergreift der Prophet auch Sünder in der Gemeinde und mißhandelt sie, bis sie ihre Vergehen gestehen und die Gemeinde um Verzeihung bitten. Bisweilen teilen die Propheten in der *Radenije* den Geist durch Berührung, Anhauchen selbst lebloser Gegenstände, mit. Der Geist treibt die Propheten an, dies zu tun und jenes zu lassen, was für die Ausbreitung des Glaubens nützlich oder schädlich ist.

Bei der *Radenije* kommt nach dem Glauben der Gottesleute der ganze Himmel auf sie herab. So heißt es in einem Liede:

O bei uns am Don
Ist der Heiland selbst im Hause
Und mit Engeln — mit Erzengeln — mit Cherubinen
der Herrscher (der hl. Geist),
Mit Seraphinen und mit der ganzen himmlischen Macht.
O Geist, heiliger Geist! Welche Güte, Gnade begann
vom Geiste Besitz zu nehmen!

Die Chlysten rühmen sich gegenüber der Bibel, daß das „Taubenbuch“, in ihrem Besitze sei, von dem seit Alters im russischen Volke gefabelt wird[1]). Sie verstehen freilich darunter den Geist Gottes, den ihre Propheten lesen und vorlesen, der alle Geheimnisse offenbart und neben dem die hl. Schrift nur toter Buchstabe ist. Noch weniger als die hl. Schrift ist für die Gottesleute die kirchliche Tradition Autorität. Trotzdem lesen sie geistliche Bücher und berufen sich Andersgläubigen gegenüber auf dieselben.

b) Aszese. Wie zur Anstrengung des Fleisches geübt, so ist die *Radenije* eine Nachahmung der Engel, die alle-

---

[1]) *Grass*, Sekten I, 298 Anm. 2.

zeit Gottes Thron umkreisen, und macht die Gläubigen ihnen gleich. Beim Tanze schlagen sie sich auch mit den Händen oder schweren Gegenständen, ja geißeln sich selbst, wonach sie eben Chlysten genannt sind. Ist es die Aufgabe des hl. Geistes zu helfen, daß die gute Seele im sündigen Leibe gottgemäß leben könne, so ist vom Fleische stets Verrat zu fürchten, darum muß es gezähmt werden. Wegen dieses dualistischen Glaubens an die Bosheit der Materie ist von einer eigentlichen Menschwerdung Gottes bei den Chlysten keine Rede. Möglichste oder volle Unterdrückung der leiblichen Triebe, besonders des Hungers und der Geschlechtsleidenschaft, ist ihr Ziel.

Auf das Fasten legen sie das größte Gewicht. Darum reichen ihnen die kirchlichen Fasten nicht aus, sondern sie verbieten, je Fleisch zu genießen, da es die geschlechtliche Begierde reizt. Vorbildlich waren hierin für sie die Klöster der russischen Kirche, nur lassen diese den Fischgenuß zu, den die Chlysten gleichfalls verwerfen. Indes dieses Fasten gilt ihnen noch nicht als das rechte, eigentliche, sondern die völlige Enthaltung von Speisen auf lange Zeit, z. B. vierzig Tage. Noch mehr Gewicht wird auf die Enthaltung von berauschenden Getränken gelegt. In den 12 Geboten Danilos findet sich dies Gebot, nicht so das des Fastens. Den Ersatz für jene Getränke bildet neben dem Kwas (saures Getränk) der Tee. Für die Kommunion ersetzen sie den Wein durch Kwas oder Wasser.

Der geschlechtliche Umgang mit Frauen gilt als die größte Sünde, von der auch eine „kirchliche“ oder „gesetzliche“ Ehe nicht entschuldigt. Von jedem Eintretenden wird der Schwur verlangt, dem 5. und 6. Gebot Danilos nachzuleben. Denn wie könnte der, der sich dem Fleische ergibt, den hl. Geist erhalten, an der *Radenije* teilnehmen dürfen, die seinen Besitz vermittelt? Wohl darf man die aus dem früheren Leben mitgebrachten Kinder behalten und erziehen, aber diese werden mit dem verächtlichen Ausdrucke kleine Sünden, junge Katzen u. s. f. bezeichnet.

Ist nun die Mehrzahl der Chlysten unverheiratet, so besteht für viele, namentlich die Bauern, die Schwierigkeit, ohne weibliche Hülfe den Hausstand zu führen. Des-

halb dürfen sie „geistliche Schwestern“ zu gemeinsamen Leben annehmen, ein Bund, der die wahre „geistliche Ehe“ genannt wird. Daß dieser geistliche Bund nicht immer der Gefahr entgeht, zu einem fleischlichen zu werden, liegt in der Natur der Sache, ohne daß es deshalb als gestattet gelten dürfte[1]). „Das Chlystentum muß als Versuch angesehen werden, die mönchische Askese zur Forderung an alle zu erheben“. Einzig die Christuse dürfen dagegen fehlen, „der Geist, der sie treibt, muß es verantworten“. Zu dem Ideal der Askese, dem die Gottesleute nachstreben, gehört noch die Leidensbereitschaft: der Gottesmensch muß sein Fleisch töten und darf trotz der größten Leiden im Kampfe gegen das Fleisch nicht nachlassen. Dem entspricht auch die eigenartige Bruderliebe: man muß sich vor anderen demütigen, im Streite nachgeben, nicht böses mit Bösem vergelten, weil wir alle im Fleische, verwesliche Menschen sind.

c) Die Arkandisziplin. Wenn auch das Wort Danilos, weder Vater noch Mutter etwas zu offenbaren, sich nur auf seine 12 Gebote bezog, so wird es doch seit den ältesten Zeiten ganz allgemein gefaßt und von den Neueintretenden ein Schwur auf Kreuz oder Heiligenbild darüber verlangt. Nicht Mangel an Leidensnot ist die Ursache, die Geschichte der Verfolgungen zeigt dies zur Genüge, sondern der Glaubensmut der Gottesleute sucht im Verschweigen, nicht im Bekennen seine Größe, ja zu dem Verschweigen darf (nach Petri Vorbild) die Verleugnung des Mundes hinzutreten. Der Glaube ist seinem Wesen nach geheim, weil er vom Geiste gewirkt ist, der eine geheime Kraft ist. Die Chlystensekte ist die allein wahre Kirche, die einzige Stätte der Offenbarung Gottes, das Reich Gottes auf Erden. Das bezeuge ein Lied, das nächst dem „Gebete Jesu“ am häufigsten gesungen wird[2]):

Reich, du Reich, geistliches Reich,
Bei dir im Reiche ist große Gnade,
Große Gnade, ein fruchtbarer Baum.

---

[1]) *Grass,* Sekten I S. 317.
[2]) *Grass,* Sekten I S. 353.

In dir im Gärtchen wandelt das Väterchen,
Von den fruchttragenden Bäumen sammelt er Früchte,
An einem Ort verwahrt er sie.

d) Seligkeit und Leben nach dem Tode. Die Seligkeit besteht in der Befreiung der Seele vom Leibe. Der Chlyste sehnt sich, daß der schwere Kampf mit dem Leibe ein Ende habe. Der Leib des Gerechten hat freilich dasselbe Schicksal wie der des Gottlosen, aber die Seele des Frommen kommt zum himmlischen Zaren, zum unsterblichen Bräutigam, zu Jesus Christus. Die Befreiung der Seele vom Fleische ist die schließliche Vollendung des Menschen. Es gibt keine Auferstehung des Fleisches, denn der Leib ist ein böses Prinzip. Ein Weltgericht gibt es nicht, denn da es keine Auferstehung gibt, hat es keinen Zweck.

e) Der Kultus. Der Kultus der Chlysten ist nicht an eine bestimmte Form gebunden, denn der Geist schafft sich jederzeit die, welche er will. Zum Raskol steht die Sekte in keiner näheren Beziehung, zumal sie in ihren Ursprüngen älter ist als die Reform Nikons. Außer dem eigentlichen ekstatischen Gottesdienst halten die Gottesleute noch sogen. „gewöhnliche Unterhaltungen“ ab, zu der Nichtmitglieder zugelassen werden. Hier werden nur die hl. Schrift und kirchliche Bücher gelesen, kirchliche Lieder gesungen, fromme Gespräche geführt. Die eigentliche Aufnahme in die Sekte wird möglichst feierlich vorgenommen. Die Verpflichtung zur Geheimhaltung ihrer Lehren und Übungen wird besonders streng auferlegt. Ein Taufvater, auch „einführender Vater“ genannt, oder eine „einführende Mutter“ stellen die Kandidaten vor, die alsdann eingekleidet werden. Als Bürgen nennen die Aufzunehmenden zuerst „Väterchen Heiland“, dann neun der Anwesenden.

Der Gottesdienst fällt meist auf die von der orthodoxen Kirche gefeierten Tage. Er beginnt am Abend und dauert bis tief in die Nacht oder selbst bis Tagesanbruch. Die Männer entkleiden sich bis auf das Hemd, die Frauen bis auf ein Kleid und ziehen lange weiße Tanzgewänder an. Die weiße Farbe soll die Reinheit von Leib und Seele

symbolisieren. Die *Radenija* werden nach dem Takte der gesungenen Lieder gehalten. Man unterscheidet verschiedene Radenija. Die in der durch die Radenija verursachten ekstatischen Begeisterung gesprochenen Worte legen die Propheten aus.

Die Wassertaufe der Kirche reinigt ihrer Meinung nach nur den Leib, die geistige Taufe erhält jeder Chlyst bei der Radenije, wenn er in Schweiß gerät, wie seine Aufnahme ja auch durch die gleiche Zeremonie erfolgt. Bei ihrem Abendmahle ersetzt der *Kwas* den Wein; ist jener nicht zur Stelle, so Wasser. Auch das „Brudermahl“ oder „Abendmahl der Liebe“, wobei neben Brot Süßigkeiten und Tee geboten werden, ersetzt vielfach die hl. Kommunion. Die Beicht wird vor den Vorstehern abgelegt, von den Frauen meistens vor der Gottesmutter. Für die Weihe ihrer Vorsteher, Propheten u. s. f. haben sie besondere Riten. Nachstehend ein Lied, das vielfach gesungen wird.

Wenn auch die goldene Trompete trauervoll ertönte,
O ja, trauervoll, trauervoll,
Drohende Wolken sich erhöben und es donnerte,
Versammeln wir uns, Brüder, geschart,
Erwägen wir, überlegen wir gemeinsam die große Freude:
Sind wir doch Auserwählte, wir Auserwählte.
Ihr wißt nichts davon, ihr laßt es nicht zu,
Was jetzt Gestalt gewonnen auf unsrer armen Erde.
In unserem Paradiese weilt ein Vogel,
Er fliegt,
Schaut auf die Seite hin, wo die Trompete ertönt,
Wo Gott selbst zu uns spricht,
Oj Gott, oj Gott, oj Gott,
Oj Geist, oj Geist, oj Geist,
Komm herab, komm herab!
Oj jeha, oj jeha, oj jeha!
Komm herab, komm herab, komm herab!
Heilig ist der Geist, heilig ist der Geist,
Der König (Zar), der Geist, der König, der Geist
Hat seine Gnaden ausgegossen,
Hat seine Gnaden ausgegossen,
Heilig ist der Geist, heilig ist der Geist,
Oj, ich brenne, oj, ich brenne,

Der Geist brennt, Gott brennt,
Das Licht in mir, das Licht in mir,
Oj, es brennt es brennt, es brennt,
Der Geist, oj jeha, oj jeha,
Jewoje
Sein Geist, sein Geist, sein Geist![1])

Man hat die Chlysten oft der schwersten sittlichen Ausschweifungen bei ihren religiösen Übungen beschuldigt. *Grass*[2]) sucht sie in einem geschichtlichen Exkurs von dieser Beschuldigung zu rechtfertigen. Immerhin sind geschlechtliche Verfehlungen bei den Chlysten keine Seltenheit[3]). Auch der Vorwurf des Kindermordes als rituellen Aktes, der den Chlysten gemacht wird, ist nicht zur Genüge begründet, ebensowenig die Behauptung, daß mit der abgeschnittenen linken Brust eines jungen Mädchens eine abergläubische Kommunion gespendet werde.

Was die Organisation angeht, unterstehen Gruppen von durch Propheten geleiteten Gemeinden einem Christus, bei den südrussischen Schaloputen größere Bezirke einem „Gott Sabaoth". Die Titel Christus, Gottesmutter, Prophet bezeichnen die religiöse Autorität der betreffenden Personen, doch gibt es daneben noch andere, wie Steuermann, Leiter, Ältester, Namen, welche die Vorsteher einer einzelnen Gemeinde bezeichnen, die auch (darauf weist der „Steuermann" hin) Schiff genannt wird. Gottesmutter und Prophetinnen dürfen nicht weniger auf Gehorsam Anspruch machen als die Vorsteher und Propheten. Den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die „Gebetsstube, Zionsstube, Zionsberg, Davidhaus, Jerusalem, Gotteshaus, Versammlung".

Eine Statistik der Sekte ist unmöglich, doch kann ihre Zahl sich einer ungefähren Schätzung nach auf über 200.000 Anhänger belaufen.

---

[1]) *Kutepiow,* Siekty Chlystow i Skopzow. Kazan 1882. Vergl. *Dembinski,* Raskol y Sekty. Warszawa 1910, S. 135. Dieser vorzüglichen Schrift haben wir auch über die sonstigen Sekten manches entlehnt, da es die besten russischen Quellen benützt hat.

[2]) Sekten I S. 435.

[3]) Ebd. S. 447.

Abzweigungen.

Die *Skakunen* (Hüpfer). Diese Sekte läßt sich bis zum Jahre 1813 zurückverfolgen. Bei ihren Andachten beginnt nach einem Liede und Gebet der Vorsteher zu springen und die anderen folgen, bis der erstere die Engel im Himmel singen hört. Ihre geistliche Freude bei diesem Tanze gilt ihnen als Glaube. Sie lesen gern protestantische Schriften, wie *Arndts* Paradiesgärtlein, *Bunyan*, aber auch *Thomas von Kempen.* Diese Sekte nennt sich die gekreuzigte Kirche, weil sie durch Fasten das Fleisch unterjocht und von anderen verfolgt wird. Nach ihrem Glauben bestand der Sündenfall in der geschlechtlichen Vereinigung Adams und Evas. Leider ist bei ihnen die „geistige“ Gemeinschaft der Brüder und Schwestern auch eine leibliche.

Eine Abart hievon bilden die von *Joh. Leimborg* (geb. 1812) gestifteten *Leimborgianer*[1]).

Die *Prygunen* (Springer) sind mehr eine Denomination des Molokanertums, weshalb von ihnen weiter unten die Rede sein wird.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde im Gubernium Kiew das Schtundo-Baptistentum verbreitet. Ihre Lehre ist ein Gemisch von schtundistischen und chlystischen Ansichten. Zu eben dieser Zeit schloß sich der Schtunda der Stifter der *Maljowanzen* (Malewanzen) an. *Malewannyj* wurde 1844 im Gubernium Kiew geboren. Nachdem er mehrere Jahre zu den Schtundisten gehalten, kam er zu der Überzeugung, daß das Neue Testament nur eine Reihe von Gleichnissen und Weissagungen sei und der Christus, den die Evangelien beschreiben, erst kommen müsse, da der Heiland der Bibel nichts anderes ist als ein Synonym für die Wahrheit, die schon vor Abraham da war und vor Moses, wie Christus selbst bezeuge: Ehe Abraham war, bin ich. Ebenso sagte Paulus im Brief an Timotheus (Kap. VI), daß kein Mensch Christus gesehen, also ist der evangelische Christus nur eine Weissagung der Wahrheit der Ankunft des wahren Christus.

---

[1]) *Grass*, I S. 518.

Dieser wahre Gottmensch ist *Malewannyj* selbst. Das Gericht Gottes ist nahe, man muß sich also durch die Buße auf dasselbe vorbereiten. Für die Anhänger Malewannyjs indes ist solche nicht notwendig, da sie mit dem hl. Geist erfüllt und mit seinen Gaben derart ausgerüstet sind, daß sie auch das Wort Gottes nicht mehr zu hören notwendig haben. Eine Auferstehung des Fleisches im Sinne der Kirche gibt es nicht, nur eine Auferstehung der Seele aus dem Grabe der Sünde. Das letzte Gericht ist für die Gläubigen da, wenn sie für den Glauben Verfolgung leiden.

Im Jahre 1892 wurde Malevannyj verhaftet und wiederholt im Irrenhause interniert. Da er aber auch von dort aus seine Lehre verbreitete, wurde er 1893 nach Kasan entsendet. Die Vorhersagungen *Falbs* halfen viel zur Verbreitung der Sekte Maljowannyjs mit, da am 1. November 1899 ein so kritischer Tag eintreten sollte, daß das Ende der Erde nahen würde. Die Schilderungen der Versammlungen erinnern ganz an die Chlysten und ihre Ekstase, ebenso ist die Lehre der Maljowanen über die Ehe chlystisch. Die Verwerfung der Bilderverehrung haben sie aus dem Schtundismus übernommen.

Die *Adamiten* fordern die geschlechtliche Reinheit als Erneuerung der Unschuld Adams und Evas im Paradiese.

Die *Napoleoniten* sind Anbeter Napoleons. Sie existieren seit 1820. Die Anhänger dieser Genossenschaft erkennen keine Popen an.

Pokriteli ploti duchu, die das Fleisch dem Geiste Unterwerfenden. Sie machen durch verschiedene Übungen den „Versuch des Ersterbens". Beim Weltende wird es niemandem schlecht gehen, denn die Gerechten werden im Himmel, die Sünder auf Erden selig, auch Beelzebub wird wieder ein halber Engel.

Die *Bossonogi* (Barfüßer), *Truschwery* (Kehrichtsleute), die an Truschok Glaubenden, die *Golubtschiken* (Täubchen) sind kaum unterschieden von den Chlysten.

Die Sekte *Panijaschkas* ist eine besondere Form des Besednikentums, einer von den Chlysten verschiedenen Sekte und wurde von dem Bauer *Gawrišow,* genannt

Panijaschka, gegründet, nachdem er mehrere Jahre auf dem Athos zugebracht. Überall suchte er das Ideal des Mönchtums umsonst, zurückgekehrt zog er viele Anhänger an sich. Unwürdige Priester können die Gnade nicht in den Sakramenten herableiten und ihre Gebete sind unwirksam. Nach seinem Tode spaltete sich die Sekte, in deren ökonomischen Leben angeblich der Kommunismus durchgeführt ist.

Die Sekte *Podgornys* ist eine dem Chlystentum sehr ähnliche neue, seit 1898 bestehende Sekte. Ihre Lehre soll ein Kult der Unzucht sein.

Die Sekte *Kosins* ist eine Denomination der Chlysten, die von dem Kleinbürger *Kosin* gegründet wurde. Die *Kosinzen* behaupten, daß der erste von Gott erschaffene Mensch ihren Glauben bekannte. Sie nehmen aus der hl. Schrift nur an, was ihnen gefällt. Gott ist nach ihrer Meinung der ewige, allgegenwärtige Geist, der innerlich in allem sich von selbst Bewegenden wohnt. So haben auch die Tiere einen Teil der Gottheit in sich. Doch nur im Menschen und zwar allein in den Kosinzen wird er sich seiner bewußt. Vor der Erschaffung der Welt war Gott eine unbestimmte Masse, bei der Schöpfung trennte sich der Geist von Gott und nahm Fleisch an. So entstand die hl. Dreifaltigkeit. Adam ist nicht der erste Mensch, die Erschaffung bedeutet, daß Gott ihm seinen Geist gab. Unter den Engeln der hl. Schrift sind Menschen zu verstehen. Diese zerfallen in sichtbare, unsichtbare und böse. Jesus Christus war ein gewöhnlicher Mensch. In den Kosinzen ist Christus nach seinem Tode in ihrer Seele auferstanden. Je nach dem Maße der Vollkommenheit gehen die Seelen der Tiere in vollkommenere über, dann in Menschen, bis sie durch die wahre Lehre erleuchtet, sich in Geister verwandeln. Himmel und Hölle gibt es nicht.

Die Sekte *Lubkows* ist eine solche von Neuchlysten, die 1897 durch einen *Lubkow* von den Chlysten getrennt wurde. Er ernannte 4 Evangelisten, 12 Apostel, 24 Älteste und für jede Gemeinde einen Propheten. Der Fleischgenuß ist in der Sekte gestattet. Über die rechtgläubigen Priester

singen sie in einem Lied[1]): Besser im Walde mit den wilden Tieren leben als in der Welt und mit den Popen.

Die *Chlysty biesiednicy* verdanken ihren Namen dem Umstande, daß sie ihre Gebetsversammlungen *biesiedy* nennen. Sie führten in ihrer Gemeinde eine Art Klosterleitung ein, indes hat bei den Männern eine Frau den Vorsitz, bei den Frauen ein Mann.

Die *Joanniten*. Der Pfarrer von Kronstadt *Johann Siergiejew*, später als Vater *Johann von Kronstadt* bekannt, wurde von dem ganzen russischen Volke in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Heiliger anerkannt.

2. Die Skopzen[2]).

Die erste Nachricht über die *Skopzen* als einer besondern Sekte findet sich in einem Ukas Katharinas II vom 2. Juli 1772. In diesem empfahl die Kaiserin dem Obersten Wolkowski, sich nach Orla im Bezirk Tula zu begeben und die nötigen Maßregeln gegen eine „Häresie neuer Art" zu ergreifen. Die Anhänger derselben sollten in drei Kategorien unterschieden werden: die Anstifter, die andere beschnitten; in Verführte, die selbst andere verführt; in schlechthin Verführte, die in ihre Heimatsdörfer zurückzusenden waren. Der Stifter der Sekte war *Andreas Iwanow*, in ganz Rußland später unter dem Namen *Kondrati Seliwanow* bekannt. Ehe er seine eigene Sekte gründete, gehörte er zu den Chlysten, wie er selbst bezeugt. Von *Akulina Iwanowna* wurde er als Christus anerkannt, nachdem ihn die Prophetin *Anna Romanowna* bereits als solchen bezeugt. Der eine Teil der Chlysten, der wegen seiner Bestrebungen, unter ihnen Anhänger für seine Lehre zu finden, ihm feindselig war, zeigte ihn

---

[1]) *Grass* I S. 587.

[2]) Prof. Protoj. *T. N. Bukewič*, Obzor russkich sekt i ich tolkow. Charkow 1910 (S. 171—203). — *M. A. Kalnew*, Russkie sektanty, ich učenie, kult i sposoby propagandy. Odessa 1911 (S. 174—187). — *Kutepow*, Sekty Chlystow i Skopzow. Stawropol 1900 und Istoričeskaja sapiska o skopčeskoj sektie w Rossii in Missionarkoje Obozrienie 1905. Bd. I S. 78—92.

bei der Obrigkeit an, die anderen versteckten ihn. Im Jahre 1772 ergriffen und verschickt, entfloh er und wanderte im Lande umher, bis er im Jahre 1775 mit der Knute geschlagen und nach Sibirien fortgeführt ward. Über seine dortigen Schicksale und die Propaganda daselbst fehlen alle Nachrichten[1]).

Im Jahre 1797 aus Sibirien zurückgekehrt, hatte Seliwanow im Jahre 1800 eine Unterredung mit dem Kaiser Paul. Dieser ließ ihn vor sich kommen und fragte ihn, ob er Peter III sei. Wahrscheinlich antwortete Seliwanow so verblümt, daß der Kaiser ihn nicht verstehen konnte. Das unverständliche Reden und der Umstand, daß Seliwanow ein Bauer war, veranlaßten den Zaren, ihn in ein Irrenhaus sperren zu lassen. Von dort wurde er 1802 in das Armenhaus des Smolna-Klosters überführt, aber am 21. Juli desselben Jahres freigelassen und einem polnischen Edelmann Jeljanski „zur Ernährung und Unterhaltung" übergeben. Nach fast 27 jähriger Verbannung konnte Seliwanow in den Jahren 1802—1820 in Petersburg auf völlig freiem Fuße inmitten seiner Anhänger leben und die zahlreich in Rußland emporgeblühten Skopzengemeinden leiten. Trotz der Entsetzlichkeit ihres Aufnahmeritus hatte sich die Sekte unaufhaltsam in den zentralen Gouvernements Rußlands ausgebreitet und war durch die Verfolgungen auch in entfernte Gegenden des Reiches, bis an das Ostseegebiet und in das des Schwarzen Meeres verschleppt worden[2]).

An der Spitze des Petersburger Skopzenschiffes stand zur Zeit der Freilassung Seliwanows *Isidor Jakowlewi[illegible]* mit seinem Bruder *Iwan.* Seliwanow wurde von ihnen als „Herrscher, Väterchen, reicher Gast, Kaufmann, der mit unschätzbaren Waren (Verschneidung oder Predigt von derselben) handelt, Donfluß" (von dem Propheten und Lehrer hervorgehen) genannt, da in ihm die höchste geistliche und weltliche Würde sich vereinigte[3]).

---

[1]) *Grass,* Sekten II S. 88.

[2]) *Grass,* Sekten II S. 88.

[3]) Nicht göttlich verehrt. Siehe *Grass,* Sekten II S. 193 Anm. 2.

Doch bald trat eine allgemeine Verfolgung der Sekte ein. Merkwürdig genug blieb das Zentrum in Petersburg verschont, ja Seliwanow erlangte selbst ein allerhöchstes Verbot für die Polizei, sein Haus zu betreten. Trotz mehrfacher Anzeigen, die besonders im Jahre 1818 gegen ihn gemacht wurden, blieb Seliwanow unbehelligt, bis der Generalgouverneur von Petersburg Miloradowič sich im April 1819 beschwerdeführend an den Zaren wendete und um wirksame Maßregeln gegen die Skopzen bat. Am 7. Juli 1820 ward Seliwanow nach Susdal transportiert. Im Befehle der Regierung heißt er „dieser Greis“, wohl weil ihr inzwischen die Authentizität des Namens Kondrati Seliwanow, unter dem er seit seiner Rückkehr aus Sibirien aufgetreten war, zweifelhaft geworden. Im Jahre 1812 ward Jeljanski nach Susdal ins Klostergefängnis geführt und hatte in demselben acht Jahre zugebracht. Ihm war es gelungen, Anhänger für die Sekte zu werben und so hatte er dem acht Jahre nach seinem Tode eintreffenden Seliwanow den Boden vorbereitet. Zahlreich pilgerten jetzt die Skopzen nach Susdal, um dort Belehrungen, Kuchen, Pfefferkuchen u. dgl. von Seliwanow zu erhalten. Im Jahre 1824 verfielen seine Kräfte und er erblindete zuletzt selbst. Am 20. Februar 1832 starb der merkwürdige Mann, nachdem er gebeichtet und die Wegzehrung empfangen. Im vollen Mannesalter war Andreas Iwanow aus der Verborgenheit des Bauernlebens hervorgetreten, um nach dreijähriger Wirksamkeit für mehr als zwanzig Jahre wieder spurlos in Sibirien zu verschwinden. Nach 20 Jahren zurückgekehrt, konnte er wiederum zwanzig Jahre seine Sekte leiten und über das ganze Reich verbreiten. Als sich die Regierung endlich aufraffte und den gefährlichen Menschen für den Rest seines Lebens unschädlich machte, war es bereits zu spät und seine furchtbare Sekte blieb ein unausrottbarer Bestandteil des russischen Volkslebens[1]). Der sittliche Charakter des Sektenstifters, sagt *Grass*[2]), veränderte sich gemäß seiner zweifachen äußeren Lage in seiner

---

[1]) *Grass,* Sekten II S. 305.

[2]) S. 307.

Äußerungsweise. Während des Kampfes mit den Chlysten und der Verfolgung durch die Regierung erscheint er im höchsten Grade verschlossen, ungewöhnlieh listig und nicht weniger aufdringlich. In seiner Glanzzeit aber äußert er sich meist mit bemerkenswerter Offenheit und bemüht sich, als ein braver, weicher Greis zu erscheinen. Dennoch aber blieb er stets derselbe, da jene Unterschiede nur durch die äußeren Umstände bedingt waren. Er besaß bedeutende Geistesanlagen, die sich leider nach einer ganz verkehrten Seite entwickelten. Ernstes und schlichtes Gottvertrauen, wie es sich in Dank und Bitte, in Geduld im Leiden und in beständiger Beschäftigung mit Gott äußert, geht ohne Verbindung neben seinen absonderlichen Ideen und Prätensionen her. Nicht zu seiner Strafe, sondern zu seiner Prüfung als „eingeborener Sohn Gottes". Er wurde Jesus gleich dadurch, daß er die einfache Verschneidung, die jener gepredigt wieder verkündet hat und „gekreuzigt" worden ist, er hat sich über ihn erhoben durch die Annahme und Predigt der vollständigen Verstümmelung und durch die wiederholte „Kreuzigung". Von seinen Anhängern hochverehrt, wußte er sein Verhältnis zu ihnen herzlich und innig zu gestalten.

Sein ganzes Sinnen und Trachten ging darauf aus, möglichst viel Leute zur Verschneidung zu bewegen und seine Sekte auszubreiten. Diesem Ziele war er stets bereit, alles aufzuopfern, auch sein Leben. War Seliwanow ein Willensmensch ersten Ranges, so erklärte sich daraus sein ungeheurer suggestiver Einfluß auf andere. Seliwanow ist wohl die bedeutendste Persönlichkeit gewesen, die aus dem russischen Sektentum hervorgegangen ist. Wollte er ein Reformator des Chlystentums sein, so hat er ihm einen Zuwachs an Fanatismus, nicht aber an Religiosität gebracht[1]).

Die weitere Geschichte der Sekte läßt sich besonders an der Hand von Prozessen darstellen, die in ununterbrochener Folge gegen die Anhänger der Sekte geführt wurden, von dem Prozeß in Saratow 1833 und dem in

---

[1]) *Grass*, Sekten II 337.

Jassy 1835 bis zu dem gegen die Eufrosyne Gurin im Jahre 1908—1909.

Lehre. Die Skopzen kennen zwei Christuse, Jesus und Seliwanow. Die Verschneidung charakterisierte beide. Im übrigen macht die Arkandisziplin eine zusammenfassende Darstellung der Lehre schwer. Der dreieinige Gott schuf die Welt, Adam und Eva sündigten durch fleischliche Vermischung, darum ist die Wiederherstellung des Zustandes der ursprünglichen Unschuld nur durch die Verschneidung möglich. Die Geburt Jesu aus Maria wird im chlystischen Sinne verstanden. Jesus war Skopze, er brachte die „Feuertaufe“ (Beschneidung: oskoplenije), die Erlösung (iskuplenije). Auch Frauen werden vielfach die Brüste verschnitten. Leiden und Tod Christi werden geleugnet, um Jesus keinen Vorzug vor Seliwanow zuzuerkennen, als hätte er mehr gelitten. Von Seliwanow heißt es in einem Liede:

Im Schiff ist Steuermann der zweite Gottessohn,
Unser allerteuerstes Licht, Erlöser.

In Seliwanow hat sich die Weissagung von der Wiederkehr Christi erfüllt, doch ist seine zarische Herrlichkeit noch verborgen. Inzwischen ist Seliwanow gen Himmel gefahren und wird von dort zum Gerichte kommen:

Ich werde Wunder verrichten,
Die Gläubigen in den Himmel nehmen.
Bald wird das schreckliche Gericht sein,

dann werden alle unverwesliche Leiber haben.

Wie wirke ich durch Taten mein Heil? Diese Frage beschäftigt alle russischen Volksgenossen, die Sekten geben auf dieselbe eine einfache, leicht verständliche Antwort. Wie die Chlysten den Besitz des hl. Geistes als das Mittel bezeichnen, so die Skopzen die Verschneidung. Alles übrige ordnet sich dem unter: Das Fleisch muß unterdrückt werden, damit der Geist vom Menschen Besitz ergreifen kann. Um der Sekte Nachwuchs zu verschaffen, nehmen die Skopzen Kinder unbemittelter Eltern zur Bedienung an, die sie im Geiste ihrer Sekte erziehen und verstümmeln. Die Angehörigen der Sekte halten eine stetige Faste.

Die Evangelien sind nicht in ihrem ursprünglichen Zustande erhalten, außer etwa das 19. Kapitel des hl. Matthäus, insbesondere hat der hl. Synod es gefälscht. Über ihnen stehen die Schriften Seliwanows.

Die chlystische Arkandisziplin haben die Skopzen dadurch ausgebildet, daß sie scheinbar der Staatskirche huldigen, indem sie ihr Geschenke machen, in Wahrheit sie verachten und hassen, weil sie die Ehe gestattet, und das selbst den Priestern.

> Die rechtgläubigen Zaren — sie sind Gesetzlose,
> Aber die Priester, das Mönchtum — verfluchte Leute.
> Laßt uns, Brüderchen, über sie beten,
> Daß sie in grundlose Gruben fliegen, fahren möchten,

heißt es in einem Liede.

Der Kultus ist im wesentlichen der gleiche, wie der der Chlysten, insbesondere ist die *Radenija* obligatorisch. Auch die gottesdienstliche Kleidung ist die gleiche. Den Übergang von den Gebeten zu den Tänzen bieten die Lieder. Auch Prophezeiungen werden von einzelnen ausgesprochen, nicht allein wie bei den Chlysten über die Schicksale der Gemeinde, sondern hauptsächlich über das Schicksal Seliwanows. Die Skopzen haben ein besonderes, von Seliwanow eingesetztes Abendmahl, Weißbrot aus feinstem Mehl, Zwieback, Striezel, Kuchen, dem sie einen gewissen sakramentalen Charakter zuschreiben, weshalb sie es vielfach durch Herabsenken in das Grab Seliwanows weihen. Neben dem Brote tritt das Wasser mehr zurück. Bei der Gemeindeandacht wird die Beicht vor dem Propheten abgelegt.

Organisation. Die Skopzen nennen sich selbst oft so, um den hohen Wert der Verschneidung zu kennzeichnen. Der einzige Lehrer war ursprünglich Seliwanow, er bestellte Lehrer und Propheten in den Gemeinden. Die allmählige Abnahme seiner Kräfte infolge Altersschwäche hinderte den Stifter der Sekte für deren Zukunft genügend Sorge zu tragen, weshalb sie seit seinem Tode kein allgemein anerkanntes Oberhaupt besitzt und in Gefahr steht, sich in einzelne von einander unabhängige Gemeinden aufzulösen. Die Häupter derselben heißen Lehrer

und Lehrerinnen, ja auch Gottesmütter, denen als Gehilfen Apostel zur Seite stehen. Für die Schätzung der Zahl ist man lediglich auf Vermutungen angewiesen, da die offiziellen Zahlen der Regierung weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben. *Grass* schätzt sie auf gegen 100.000[1]).

Abarten. Die geistlichen Skopzen. Als Begründer derselben wird *Nikanow*, ein verabschiedeter Soldat um das Jahr 1812 bezeichnet. Sie verwerfen die Verschneidung als Unterscheidungsmerkmal und lehren den „verborgenen Pfad“ (zur Errettung), das geistige Skopzentum. Zum Eintritt in die „Gemeinde der Heiligen“ ist es erfordert, keine geschlechtliche Beziehungen zu haben. Die Verschneidung wird nur auf persönliche und unablässige Bitte zugelassen. Die Bibel und das Evangelium zeigen den Weg der Errettung, aber da sie nicht für fleischliche Menschen geschrieben sind, sondern für geistige, kann man sie nur geistig verstehen. Der historische Christus ist ein anderer als der geistige Christus: Dieser ist der Weg der Errettung, jeder kann ein Christus sein. Man muß alle Ketten zerreißen, Leib, Reichtum, Macht, Kirche, Staat. Das Gute war stets, ist also nicht nur im orthodoxen Christentum. An der Spitze der Gemeinden steht ein „Steuermann“, dem, wie es scheint, „Leiter“ untergeordnet sind.

Die *neuskoptische Bewegung.* Sie führte zwar nicht zur Bildung einer besonderen Denomination, aber unter den Moldauschen Gottesleuten wünschte man die Massen neu zu enthusiasmieren und hielt für ein geeignetes Mittel hierzu die Proklamation eines neuen Erlösers. Als geeignet erschien ihnen ein gewisser *Lisin*, der bereits wegen einer geheimnisvollen Krankheit großes Ansehen genoß. *Woloschin* und *Kuprianow* prophezeiten sein Erscheinen. Am 1. Juni 1872 ging Lisin mit zwei anderen spazieren. Unterwegs sagte Lisin: Der Heiland nahm *Joann* und *Pjotr*. Auf einen Berg gekommen, begann einer der Begleiter Lisins das Lied anzustimmen: Es fuhr das Mütterchen

---

[1]) Das Werk von *Grass*, Die russischen Sekten behandelt nur die Skopzen und Molokanen. Die gesamte Literatur über diese Sekten ist mit Ameisenfleiß zusammengetragen.



vom Himmel auf die Erde. Da erhob sich Lisin und begann zu prophezeien: „Ich Sawaof, fuhr in meinen Sohn, den zweiten Erlöser: Du bist mein geliebter Sohn!" „In mir offenbarte sich die Kraft des Erlösers Gottessohnes, „Piotr Feodorowisch des Dritten", erzählte er selbst. Ursprünglich Schneider und Bauer war er zum Molokanentum, dann zum „geistlichen Molokanentum", schließlich zum Skopzentum übergetreten. Er predigte gegen die Gottlosigkeit der Welt, das ungerechte Leben der Menschen, sagte die Nähe des Gerichtes voraus und hatte Anfälle, in denen er sich wie rasend drehte und Psalmen sang. Woloschin nahm ihn deshalb im Alter von 35 Jahren in die Skopzensekte auf. Einer seiner Genossen, *Kowaljew*, war Droschkenkutscher gewesen, der andere wohl gleichfalls. Alle drei schlossen sich an *Jakob Boehme* an. Der Anfang des Sündenfalls war, daß Adam, der einen ätherischen Leib hatte, sich Eva wünschte; diese verführte ihn, den Apfel zu essen, da erschienen die Geschlechtsorgane und sie vermischten sich. Die Seelen wandern von einem Leibe in den andern, bis sie die Gerechtigkeit erlangen. Die Lehre Christi von der Gerechtigkeit ward durch die äußeren Riten erstickt, bis Gott seinen Sohn zum zweiten Male in Peter III (Seliwanow) sandte. Als dieser gestorben sandte er dessen Kraft in dem Erlöser Lisin. Mit diesen Lehren wußten die Skopzen nichts anzufangen. Zudem wollte Lisin alle Geheimdisziplin aufheben. Wenn er auch in Taurien und Rumänien Anhänger fand, so löste sich seine Sekte überall auf, als er 1873 nach Sibirien zur Zwangsarbeit versandt wurde.

Fortsetzung folgt.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Gibt es denkende Tiere? Eine Entgegnung auf Krall's „Denkende Tiere" von Dr. *Stefan v. Máday.* Mit 6 Figuren im Text. Gr. 8. XVI u. 461 S. Leipzig u. Berlin. Verlag von Wilhelm Engelmann, 1914. Geheftet M 9.60, in Leinen gebunden M 10.40.

Der Streit um die denkenden Tiere will nicht mehr zur Ruhe kommen; im Gegenteil, die rechnenden Pferde von Elberfeld und der philosophierende und Briefe schreibende Hund Rolf der Frau Dr. *Mökel* in Mannheim bilden nun schon den Gegenstand ernster Diskussion in wissenschaftlichen Vereinen, und der Juwelier *Krall* kann bereits eine Reihe von Professoren zu seinen Anhängern zählen. Die Verfasser von Gegenschriften haben des öfteren gleichsam um Entschuldigung gebeten, daß sie dieser Sache überhaupt Beachtung schenken, so z. B. Dr. *Max Ettlinger* in seiner sehr empfehlenswerten Broschüre: „Der Streit um die rechnenden Pferde"[1]), aber die gewaltige Agitation der „Krallisten", die sogar schon eine eigene Zeitschrift, die „Tierseele", besitzen, zwingt zu energischer Abwendung dieses im Namen der Wissenschaft getriebenen Unfuges.

Das umfangreiche Werk *Mádays* will nun eine allseitige Prüfung und Würdigung der ganzen Frage geben. M.s Motto ist gut gewählt: *Difficile est, satyram non scribere.* Auch er entschuldigt sich in der Vorrede, daß er der Sache Kralls eine so eingehende Untersuchung widme. „Es gibt manche Dinge auf

[1]) München, Natur u. Kultur, 1913.

Erden, die logisch gar nicht sein sollten, und doch sind sie da und müssen daher beachtet werden". So ist eben auch „die Reinigung eines Augiasstalles notwendig". S. IV.

Man muß aber M. nur aufrichtig dankbar sein, daß er der Frage eine allseitige und wissenschaftlich außerordentlich genaue Untersuchung widmet und so dem prunkhaften Buche *Kralls* eine umfangreiche, nüchterne, solide Würdigung und Abwehr gegenüberstellt. M. ist zu dieser Aufgabe auch besonders berufen. Sehr erfahren in der exakten Methode der modernen Psychologie hat er der Erforschung der psychischen Eigenheiten des Pferdes seine Aufmerksamkeit gewidmet und die Ergebnisse davon in dem Buche „Psychologie des Pferdes und der Dressur"[1]) veröffentlicht. Es muß durchaus zugestanden werden, daß derartige spezielle Untersuchungen für die wissenschaftliche Lösung der Frage nach dem Unterschiede zwischen der menschlichen und tierischen Seele, die naturnotwendig auch den Theologen, besonders den Apologeten, interessiert, von großem Werte sind. Gerade die Untersuchung des Seelenlebens der höheren Tiere ist von Bedeutung. Denn während das Studium z. B. des Lebens der Ameisen und Bienen uns den Instinkt in seiner größten Ausbildung zeigt und dadurch ein solches Seelenleben scharf gegen das menschliche abgrenzt, tritt uns bei Beobachtung des Lebens der höheren Tiere mehr die Fähigkeit zu lernen und Erfahrungen zu verwerten, also jenes, was sie dem Menschen näher stellt, entgegen und es ist wichtig zu entdecken, welcher Art doch auch hierin wieder die Unterschiede zwischen Mensch und Tier seien. So manche Ergebnisse seiner Pferdestudien, die M. auch in dem hier zu besprechenden Buche erwähnt, zeigen, daß er dieselben mit genauer Beobachtung und feiner psychologischer Deutung — das tierische seelische Leben kann ja von uns nicht unmittelbar beobachtet, sondern nur nach seinen Äußerungen gedeutet werden — betrieben hat.

Da M. eine erschöpfende Darstellung der Elberfelder Sache geben will, berichtet er nicht nur eingehend über den Unterricht und die Leistungen der Pferde im Rechnen, Lesen, deren selbstständige Äußerungen, über die wenigen, von *Krall* so gefürchteten „unwissentlichen" Versuche, sondern bespricht auch die verschiedenen Hypothesen, die zur Erklärung dieser Leistungen ausgedacht worden waren, er sucht die mehr oder weniger wissenschaftlichen Gutachten für und gegen *Krall*, das Benehmen der Anhänger *Kralls* und schließlich auch die Persönlichkeit *Kralls*,

---

[1]) Berlin, P. Parey, 1912.

der dabei freilich weniger gut wegkommt, zu würdigen. Eine besonders genaue Prüfung widmet er den Rechnungsfehlern und der Glanzleistung der Elberfelder Pferde, dem Wurzelziehen. M. entnimmt dabei die einzelnen Daten dem Buche *Kralls* und anderen Berichten von Augenzeugen; denn nachdem er sich im Aufsatze: Gibt es „denkende" Pferde?[1]) entschieden gegen *Krall* geäußert hatte, wurde auch ihm, wie *Ettlinger*, *Wasmann* und anderen eine Audienz in Elberfeld verweigert.

Natürlich spricht M. auch den Pferden *Kralls* jede menschliche Intelligenz ab; im Einzelnen urteilt er, gestützt auf seine wirklich genauen Untersuchungen, unter anderem folgendermaßen: Der Unterricht, den *Krall* seinen Pferden angedeihen ließ, ist der denkbar schlechteste, dabei machen sie in der kürzesten Zeit fabelhafte Fortschritte; also haben sie nicht nach menschlicher Art, d. h. denkend gelernt.

Wird den Pferden später dieselbe Aufgabe gegeben, die sie früher schon bewältigt haben, so benehmen sie sich ihr gegenüber so unbeholfen, daß man deutlich sieht, es sei nie ein Verständnis derselben vorhanden gewesen. Die Fehlerprozente entsprechen quantitativ keineswegs der Stufenfolge des Schwierigkeitsgrades. Von fast zwei Drittel der Fehler kann mit Sicherheit behauptet werden, daß sie bei wirklichem Rechnen gar nicht vorkommen dürfen. Wohl aber lassen sich gerade diese Fehler durch ungeschickte Zeichengebung oder durch mangelhafte Auffassung des gegebenen Zeichens sehr gut erklären. Was das Wurzelziehen angeht, werden nachweisbar die verschiedenen Kniffe benutzt, ohne daß die Pferde sie vorher gelehrt worden wären; da es nun doch zu klar ist, daß die Pferde dieselben nicht erfunden haben, folgt, daß der Auftraggeber rechnet und nicht das Pferd. Während die Pferde die schwierigsten Wurzelaufgaben schnellstens gelöst haben, wird die einfachste und am allerhäufigsten geübte $\sqrt{36} \times \sqrt{49} = 42$ unter 11 Fällen nur ein einzigesmal sofort richtig beantwortet. Dagegen erfolgen darauf in 2 Fällen ungezählte, in den übrigen 8 Fällen insgesamt 19 falsche Antworten und in 6 von 11 Fällen wurde die richtige Antwort überhaupt nicht gefunden. Wurden die Pferde auf eine falsche Antwort hin gefragt, um wie viel sie sich geirrt hätten, so kam es vor, daß sie richtig antworteten; wurden sie dann aufgefordert, das Resultat zu korrigieren, so versagten sie. Mit Recht betont M. besonders diesen für jeden Menschen, der nicht ein Interesse daran hat, den Tieren Intelligenz zuzuschreiben, einleuchtenden Grund:

---

[1]) Kavallerist. Monatshefte 7, 1912.

„Zu dieser angeblich so hohen Begabung und Ausbildung der Pferde paßt ihr übriges Benehmen keineswegs; während *Krall* glücklich ist und stolz seine Freunde herbeiruft, Gäste empfängt, Bücher schreibt, scheint Muhamed (so heißt bekanntlich das eine Pferd), dem doch die Sache viel wunderbarer vorkommen sollte, gar nichts dergleichen zu empfinden. Er hat seine Lektion beendet und geht in den Stall. Er versucht nicht, sich mit anderen Pferden zu verständigen, er geht nicht ungerufen zum Herrn, um ihm etwas zu erzählen, redet nicht andere Menschen an, um seine Kenntnisse auszunützen". S. 270.

Wenn aber die Elberfelder Pferde nicht selbst denkend rechnen, wie sind dann ihre scheinbaren Rechnungen zu erklären? *Máday* hält „unwillkürliche Zeichen für ausschlaggebend, wobei eine niedrige Intelligenz vorausgesetzt werden muß; auch die gelegentliche Mithilfe einer absichtlichen Zeichengebung kann nicht vollkommen ausgeschlossen werden". S. 239. Unter niedriger Intelligenz versteht er Association von Vorstellungen, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Probiermethode mit Phantasietätigkeit. Ob die Bezeichnung niedrige Intelligenz gut gewählt sei, bleibe dahingestellt, aber wie sich M. diese genauer denkt, sei eingehender erörtert. Bei Behandlung dieser Frage S. 231 ff weist er auf eine eingehendere Darstellung derselben hin, die er unterdessen im Archiv für die gesamte Psychologie 1914 Heft 4 S. 472—490 veröffentlicht hat. Dieser Artikel wurde für die folgenden Ausführungen auch herangezogen[1]. M. unterscheidet drei Stufen in der Entwicklung der Begriffe und drei diesen zugeordnete Stufen in der Entwicklung des Denkens, d. h. „beim Bilden von Urteilen und Schlüssen". S. 234. Für die einzelnen Stufen der Begriffe ist ihm außer der Eigenart des Inhaltes des Begriffes auch ausschlaggebend die Verbindung desselben mit seinem Symbol, der Wortvorstellung. Er schließt sich, was die Entwicklung der Begriffe beim Kinde angeht, besonders den Ausführungen von *Clara* und *William Stern*[2]) an. Das Kind lernt zunächst die Dinge der Wahrnehmung unterscheiden, z. B. Milch und Mama, ohne deshalb die unterscheidenden Merkmale als solche klar aufzufassen; es lernt auch diese Dinge benennen aber sozusagen unbewußt; auch wird noch nicht erkannt, daß zwei Dinge, die mit demselben Namen benannt werden, einander

---

[1]) Ich gehe dabei nur auf jene Punkte ein, die für die Frage nach dem Unterschiede zwischen menschlicher und tierischer Erkenntnis von unmittelbarer Bedeutung sind.

[2]) Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes. Bd. 1. Die Kindersprache. Leipzig, J. A. Barth, 1907.

ähnlich sind. Diese Begriffe sind ihm Urbegriffe. Die erste Stufe des Denkens wäre das planlose Aneinanderreihen von Vorstellungen oder Begriffen ohne führenden Zielgedanken, etwa so, wie es den Traum charakterisiert. Dabei kommt es auch zu bestimmten Gruppierungen und auch ein richtiges Urteil kann so zuwege kommen. Dieser Stufe des Denkens entspricht die erste Stufe der Begriffe, insofern dieses Denken auch schon mit Urbegriffen bewältigt werden kann. Das Pferd besitzt nun beides, „es bildet Urbegriffe, d. h. anschauliche Sachvorstellungen, es besitzt ein Ur-Denken, d. h. eine Phantasietätigkeit, deren es sich nach der Probiermethode bedient"[1]).

Die zweite Stufe der Begriffe ist dadurch gekennzeichnet, daß hier das Kind bereits Ähnlichkeiten (vielleicht besser Ähnliches)[2]) entdeckt, aber ohne das Merkmal der Ähnlichkeit klar zu erfassen. Zugleich wird es sich des Symbolwertes der Wörter bewußt; dieser Stufe der Begriffe entspricht als zweite Stufe des Denkens „ein Herumdenken um eine Sache herum . . ., man sucht aufs Geratewohl; der Erfolg, das Urteil . . . stellt sich . . . ziemlich unerwartet ein, indem sich die richtige Verknüpfung mit einer größeren Gewalt als die anderen dem Geist aufdrängt . . . Diese Stufe . . . bildet einen entscheidenden Fortschritt gegen alles Frühere, denn hier wird zum erstenmal das Lustgefühl überflüssig, hier tritt die Vernunft als sichere Führerin auf"[3]). M. hält es nun für höchst unwahrscheinlich, daß das Pferd Begriffe und Denken dieser zweiten Stufe haben könne. Die höchste Stufe der Begriffe sieht M. im abstrakten, logischen Begriff; das Merkmal, unter dem mehrere zusammengefaßt werden, wird aufgefaßt und benannt. Die entsprechende Stufe des Denkens besteht in planvollen, geradlinigen logischen Operationen. Zu diesen Stufen erhebt sich das Pferd noch weniger.

Sieht man von den von *Máday* gebrauchten Ausdrücken ab und nur auf die Sache selbst, so dürfte zwischen seiner Ansicht und derjenigen, die die Anhänger der scholastischen Philosophie haben, kein so großer Unterschied sein. Lassen wir es dahingestellt, ob jene Stufen der Begriffsbildung beim Kinde wirklich nachweisbar seien; denn daß das Kind etwa bis zum Alter von $1^1/_2$ Jahren ähnliche Dinge noch nicht erkenne, ist sicher schwer nachzuweisen.

---

[1]) „Gibt es denkende Tiere" S. 237; Archiv f. Psych. S. 490.

[2]) Vom Referenten eingefügt.

[3]) Archiv f. Psychol. S. 482 nach *Máday*, Psychologie des Pferdes S. 69.

Nennen wir dasjenige, was M. Urbegriffe heißt, Phantasievorstellungen (verschwommene und klare) uud was er Urdenken nennt, nicht echtes Urteil, sondern einen dem menschlichen Urteil irgendwie analogen Vorgang, ein Annehmen wegen des verbundenen Lustgefühls, dann ist dem Tiere beiläufig zugestanden, was ihm die Anhänger der christlichen Philosophie zuschreiben. Es muß da wohl auch auf die Eigenart des Urteils hingewiesen werden. Auch unter den Modernen finden sich nicht wenige, so z. B. die Anhänger der Würzburger Schule, die gleich der scholastischen Philosophie im Urteil etwas ganz Neues, einen von der bloßen Aneinanderreihung von Vorstellungen oder Ideen schlechthin verschiedenen Vorgang sehen. Dieses spezifisch menschliche Urteil wäre wohl erst auf der 2. Denkstufe *Mádays* zu finden. Was aber M. Urdenken nennt, ist keineswegs eine bloße Ideen- oder Vorstellungsassoziation, sondern eine Verknüpfung von Vorstellungen, daß das Ganze „einen Sinn" — oder vielleicht könnten wir sagen — eine Bedeutung für das Handeln hat. Einen solchen Vorgang wird man im Tiere wohl notwendig annehmen; ihn genauer zu beschreiben, ist aber vielleicht unmöglich, weil wir geneigt sind, immer wieder unsere Art zu urteilen auch dem Tiere zuzuschreiben, da wir von keiner anderen Art eines solchen psychischen Vorganges eine klare und distinkte Erkenntnis haben als eben von unserer Art zu urteilen.

Es sei noch erwähnt, daß M. früher geneigt war, den Pferden auch noch die zweite Stufe des Denkens, wie er sie aufstellt, zuzuschreiben. Genauere Beobachtungen und psychologische Erwägungen haben ihn jedoch dazu geführt, diese Annahme als höchst unwahrscheinlich zu bezeichnen. M. geht dabei nach dem einzig richtigen Grundsatze vor, dem Tiere kein anders geartetes psychisches Leben zuzuschreiben, als seine Handlungen es verlangen.

M.s Buch kann nur empfohlen werden; mag auch manches darin einen Anhänger der scholastischen Philosophie unangenehm berühren, es bleibt eine gründliche und allumfassende Behandlung der Frage der Elberfelder Pferde und wird deshalb von allen berücksichtigt werden müssen, die sich eingehender mit diesem Problem beschäftigen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe. Von Dr. *Joseph Geyser,* o. ö. Prof. der Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität. (Band 6 von Wissen u. Forschen, Schriften zur Einführung in die Philosophie.) Leipzig, Felix Meiner, 1914. 8. VI u. 117 S. Brosch. M 2.50, geb. M 3.—.

Der Umstand, daß die psychologische Forschung des letzten Jahrzehntes mehr in die Tiefe gehe, indem sie, soweit sie experimentell vorangeht, ihre Aufmerksamkeit mehr den höheren Bewußtseinsvorgängen, dem Denken und Wollen schenkt, andererseits sich auch wieder mehr um die philosophischen Grundlagen der Psychologie kümmert, veranlaßt *Geyser,* gerade jetzt mit einer Abhandlung über die Natur der Seele und ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe an die Öffentlichkeit zu treten. Dieselbe soll eine Weiterführung der Ideen darstellen, die er in seinem Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (2. Auflage Münster 1912) vorgetragen und dortselbst durch reiches positives Material begründet hat.

Dieses Büchlein ist auch wirklich eine in ganz moderner Fassung gebotene, durchaus abgeklärte und bei aller Kürze äußerst gehaltvolle Begründung der alten Seelenlehre von einer substanziellen Seele, die mit dem Leibe in Seinsverbindung steht. In den ersten vier Kapiteln sucht G. aus den Tatsachen des Bewußtseins Element für Element einer Realdefinition der Seele heraus, und gerade dadurch stehen seine Ausführungen ganz auf dem modernen Stande der psychologischen Forschung. Zunächst erfahren wir im Dasein der Bewußtheit, d. i. des Sich-bewußt-Seins uns unmittelbar als Subjekt; denn die Bewußtheit stellt evident eine Beziehung dar und zwar die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt; eine Beziehung kann aber nicht erkannt werden, ohne deren Relate, also auch das Subjekt zu erkennen.

Die Tatsache, daß wir uns an Früheres erinnern können, daß wir uns also bewußt werden können, etwas Bestimmtes früher schon erlebt oder erkannt zu haben, ergibt eine weitere Eigenschaft der Seele, nämlich ihre Dauer. Eine genauere Beobachtung der Erkenntnisvorgänge, wie Empfindung, Reproduktion, Denken und Wollen zeigt uns dieses Subjekt, unsere Seele, in seinem Verhalten, das teils passiv teils aktiv zu nennen ist. Gerade diese genaue Analyse der Vorgänge des Erkennens und Wollens der Seele scheint dem Auktor außerordentlich gelungen zu sein, der inneren Erfahrung sehr zu entsprechen und erinnert in ihren Resultaten immer wieder an die Lehrsätze der aristotelisch - thomistischen Psychologie, nach der sich unsere Seele in der Erkenntnis bald

mehr passiv bald mehr aktiv verhält. Ist doch, um nur an eines zu erinnern, die erste Erkenntnis, vor allem die sinnliche, nach dem hl. *Thomas* mehr ein Leiden, während sich die Seele im Urteilen, dem eigentlichen *dicere, proferre verbum* nach *Thomas* wieder aktiv verhält.

Zur genaueren Bestimmung des Wesens der Seele ist noch die Erörterung der Frage nach dem Unbewußten nötig. *Geyser* ist bestrebt, das seelische Unbewußte nach Möglichkeit einzuschränken. Es geschieht dies besonders dadurch, daß er selbst die geheimnisvollen Gedächtnisspuren oder -Residuen, die *species relictae* nicht als gänzlich unbewußt sondern nur als Rückbildungen der dagewesenen Bewußtseinsbestimmtheiten zu zwar unbeachteten und unbemerkten aber doch nicht unbewußten keimartigen Anfangszuständen ansieht. So sonderbar diese Meinung vielleicht manchem erscheinen mag, so klingt ihre Begründung durch *Geyser* keineswegs unwahrscheinlich. Diese Theorie würde nämlich erklären, wie wir von vielen Inhalten des Gedächtnisses ein sicheres Wissen haben können, ohne daß wir sie in ihrer vollen Anschaulichkeit reproduziert hatten. Der Umstand, daß die Reproduktionen, soweit sie bemerkt werden, alle Zwischenzustände zwischen der vollkommensten klaren Vorstellung und der verschwommensten und unsicheren schwanken können, ist ein weiterer Beweis. Endlich läßt sich auch die allmähliche Veränderung des Gedächtnisinhaltes, die erfahrungsgemäß eintritt, am ehesten durch diese Theorie verständlich machen. — Besonders jene Psychologen, die, und zwar mit vielem Grunde, unbewußte Empfindungen in Abrede stellen, werden gegen *Geysers* Beweisführung wenig einwenden können. Denn daß wir diese keimartigen Bewußtseinszustände nicht bemerken, spricht nicht dagegen, daß sie nicht als Bewußtseinszustände existieren, indem es ja auch viele bewußte Empfindungen gäbe, die wir doch nicht beachten und nicht bemerken. Sind aber die Gedächtnisresiduen nicht unbewußt, so wird man dies von den Assoziationen auch nicht behaupten können. So kommt *Geyser* zu folgender Definition: „Die Seele ist ein im Menschen lebendes Einzelwesen, das die Zustände des Vorstellens und Fühlens sowie die Tätigkeiten des Denkens und Wollens in sich trägt und sich dieser seiner Lebensvorgänge bewußt ist". S. 84.

Nachdem G. noch den Materialismus besonders durch den Hinweis auf die offenkundige seelische Aktivität widerlegt, wendet er sich schließlich der Frage nach der Abhängigkeit zu, die zwischen den seelischen und leiblichen Vorgängen bestehe. Er zeigt das Ungenügende der Wechseltheorie, die Unklarheit und Unmöglich-

keit des Parallelismus und der Identität von Psychischem und Physischem und begründet dann, daß die aristotelische Lehre von der Seinsverbindung zwischen Leib und Seele allein eine befriedigende Erklärung gebe. So weit erkenntnistheoretische Fragen berührt werden, stellt sich G. auf den Standpunkt des kritischen Realismus.

Das Büchlein bietet in leicht verständlicher Sprache und moderner Auffassung einen Seelenbegriff, der wahrhaftig sicher und gründlich bewiesen wird und eben, weil den Tatsachen entsprechend, für Pädagogik und Psychologie einzig brauchbar ist; es erfüllt so in vollkommener Weise die Aufgabe, welche der ganzen Sammlung „Wissen und Forschen" gestellt ist, nämlich in die Philosophie sicher und wahrheitsgetreu einzuführen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Gründe der Schadenersatzpflicht in Recht und Moral. Von P. *Constantin Hohenlohe* O. S. B., Professor am Benediktinerkollegium St. Anselm zu Rom. 1914. Regensburg und Rom. Friedrich Pustet. V u. 208 S.

Das Buch enthält eine kritische Darstellung der von dem römischen und den neueren Rechten, nämlich dem französischen, italienischen, deutschen und österreichischen, sowie von der Moraltheologie aufgestellten Bedingungen über die „Schadenersatzpflicht". Man findet in demselben also eine Art vergleichender Darlegung der genannten Rechte und der katholischen Moral bezüglich einer einzelnen Materie. Der Verfasser zeigt eine umfassende Belesenheit in den betreffenden Gesetzbüchern und in der juristischen Literatur. Sehr oft stellt er seine Ansicht der Anderer entgegen, begründet sie aber vielfach nicht näher, sondern sagt nur, daß es ihm nicht möglich sei, weiter auf die Sache einzugehen. Natürlich verlieren seine Behauptungen dadurch an Überzeugungskraft. Doch werden namentlich jene Leser, die sich für ein vergleichendes Rechtsstudium interessieren, vielfache Anregung aus dem Buche erhalten.

Der Verfasser verfolgt mit seiner Arbeit einen ganz besonderen Zweck; er will, wie er sagt, wesentlichen Unterschiede zwischen Restitutionspflicht aus Kontrakt und aus Delikt im Rechte und in der Moral mehr Geltung zu verschaffen. S. V der Einleitung gibt er ihn mit folgenden Worten an: „Zweck unserer Arbeit ist es, einerseits diesem wesentlichen Unterschiede in der künftigen österreichischen Gesetzgebung das Wort zu reden, da dieser Unter-

schied im österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche nicht zum vollen Ausdruck kam, anderseits die Moraltheologen darauf aufmerksam zu machen, daß sie Unrecht getan haben, entgegen dem klassischen Beispiele des heiligen Thomas diesen Unterschied zu verwischen und den Kontrakt als selbständige Quelle des Schadenersatzes auszuschalten". Von dem österreichischen Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuche und den diesbezüglichen Wünschen des Verfassers sehen wir ab und beschränken uns auf seinen Vorschlag für die Moraltheologie. Allerdings, sagt er S. 188, können „die modernen Theologen für diese auffallende Diskrepanz mit der Lehre des heiligen Thomas in einer so bedeutungsvollen Frage auch einen Kirchenlehrer und eine stattliche Reihe älterer Theologen anführen. Und zwar ist dieser Kirchenlehrer niemand Geringerer als der heilige Alphons". Und schon S. 179 hatte er die Stellung der heutigen Moralisten zu der diesbezüglichen Lehre des hl. Thomas so gekennzeichnet: „Wie verhalten sich nun die modernen Moralisten zu dieser klassischen Lehre des heiligen Thomas? Es ist kein Zweifel, daß sie fast durchgehends die Lehre des heiligen Thomas zu reproduzieren suchen, und zwar nicht nur die lateinischen Autoren, wie *Lehmkuhl, Ojetti, Noldin* u. s. w., sondern auch die deutschen Autoren, wie *Koch, Pruner, Martin, Schindler* u. s. w. u. s. w. Und doch müssen wir sagen, daß sie die Lehre des heiligen Thomas nicht so wiedergeben, wie wir es getan und wie es nach unserer Ansicht dem Geiste des Aquinaten und den Regeln des römischen Rechtes entspricht, welches die Rechtsinstitute nach der *ratio naturalis* entwickelte".

Bezüglich des hl. Thomas stützt sich der Verf. auf Summ. theol. II. II. q. 62. art. 6; er teilt diesen ganzen art. 6. mit S. 170—172. Dagegen glauben wir bemerken zu müssen, daß der hl. Thomas in diesem 6. Artikel, wie überhaupt in der ganzen 62. Quästion das Wort *restitutio*, welches der Verf. mit Schadenersatz übersetzt, nicht in diesem, sondern in dem umfassenden Sinne einer *redditio* oder Zurückgabe fremden Gutes überhaupt nimmt. Im ersten Artikel dieser 62. Quästion erklärte er: Restitutio est actus commutativae justitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus sicut in rapina vel furto". Von diesem umfassenderen Sinne weicht er in der ganzen Quästion nicht ab und so sind die Beispiele, die er anführt, bald vom Besitze fremden Gutes *per voluntatem domini*, bald von dem *contra voluntatem domini* (also dem sei es bloß materiell sei es auch formell ungerechten Besitze) hergenommen. Auch der vom Verf. ganz zum Abdruck gebrachte Artikel zeigt deutlich, daß der Heilige

die Restitution in diesem weiteren Sinne nimmt. So sagt er *in corpore* dieses Artikels: „Ipsa acceptio rei alienae potest tripliciter se habere. Quandoque enim est injuriosa scilicet contra voluntatem ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina, et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei sed etiam ratione injuriosae actionis ... Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis: et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit non solum ratione rei sed etiam ratione acceptionis ... Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria non pro sua utilitate sicut patet in depositis, et ideo ille qui sic accipit, in nullo tenetur ratione acceptionis. Die neuere, in der Moral gebräuchliche Terminologie nimmt das Wort *restitutio* nicht mehr in dem weiteren, sondern nur in dem engeren Sinne eines Ersatzes des *contra voluntatem domini* und darum ungerechten Besitzes oder einer ungerechten Beschädigung fremden Gutes. Über die Pflicht der Zurückgabe eines *cum voluntate domini* also nicht ungerecht innegehabten fremden Eigentums handeln die Moraltheologen bei der Lehre von den einzelnen Verträgen, dem Darlehens-, dem Pachtvertrage, dem Depositum u. s. w. Hier fragen sie dann auch nach der Haftpflicht des *cum voluntate domini* Besitzenden, also des Pächters, des Darlehennehmers u. s. w.

Die Schadenersatzpflicht im eigentlichen Sinne des Wortes, die eine sei es formelle, sei es bloß materielle Ungerechtigkeit voraussetzt, behandeln sie im Anschluß an die Lehre von den Rechtsverletzungen. Sie schalten also den Kontrakt als Quelle des Schadenersatzes im weiteren Sinne des Wortes nicht aus, behandeln die aus den Kontrakten sich ergebende Pflicht der Zurückgabe fremden Eigentums nur an anderer Stelle. Es läßt sich ihnen aber daraus kein Vorwurf machen, daß sie den Besitz fremden Gutes *cum voluntate domini* einerseits und das sei es formell sei es materiell sündhafte Vergreifen an fremdem Eigentum genau auseinander gehalten und beides selbständig behandelt haben. Das bedeutet einen Fortschritt der theologischen Wissenschaft, nicht einen Fehler, wenn die Theologen das, was der heilige Thomas nur ganz kurz und allgemein, daher vieles mit generellen Ausdrücken zusammenfassend behandelt, spezialisieren und allseitig entwickeln. Es ist ein Weiteraufbauen auf dem auch vom heiligen Thomas gelegten Grunde.

Wie die Moraltheologen — das Gleiche gilt von den Juristen — den Darlehensvertrag gesondert behandeln vom Verwahrungsvertrage und den Andeutungen des hl. Thomas folgend andere

Pflichten dem Darlehensempfänger, andere dem *depositarius* bezüglich der Zurückgabe des fremden Gutes zuschreiben, so tun sie ganz recht daran, daß sie die Restitutionspflicht des *contra voluntatem domini* Besitzenden gesondert behandeln.

Die bei Eingehung eines Kontraktes oder bei der Nichteinhaltung desselben begangenen Ungerechtigkeiten, mögen sie nun formelle oder bloß materielle Sünden sein, und mögen sie dingliche oder persönliche Rechte verletzen, sind ihrem Charakter nach Schädigungen und daher ist die Schadenersatzpflicht nach den für die ungerechte Schädigung allgemein geltenden Regeln zu beurteilen.

Dann sei die Bemerkung gestattet, daß der Verf. das Naturrecht nicht hinreichend zur Geltung kommen läßt. Die Moraltheologen sind gewohnt, das Naturgesetz als das Fundament anzusehen, auf welchem die positiven Gesetze aufgebaut werden müssen. Nun ergeben sich die natürlichen Rechte des Menschen eben auch aus dem Naturgesetz und daher müssen auch die positiven Rechtsbestimmungen der bürgerlichen Gesetzbücher auf den Bestimmungen des natürlichen Rechtes sich aufbauen. So verlangt es die wesentliche Beziehung der natürlichen und der positiven Rechtsordnung. Die Moraltheologen legen darum, soweit das geht, an die positiven Vorschriften über die Schadenersatzpflicht das Naturrecht als Maßstab an. In vorliegendem Buche tritt eher das umgekehrte Bestreben zutage. „Wir wollen also zunächst", schreibt z. B. der Verf. 191, daß man ausschließlich von *res* als Grund der Schadenersatzpflicht redet . . . Daß der *bonae fidei possessor* die Sache bloß in dem Zustande zurückstellen muß, wie sie sich eben befindet" (also nicht das Äquivalent), falls er die Sache selbst nicht mehr besitzt, aber durch ihren Besitz an sich schon reicher geworden ist. „Hier sind wir in vollem Widerspruche mit den modernen Moralbüchern und suchen unsere Ansicht folgendermaßen zu begründen. Wir glauben, daß man streng auseinander halten muß die *vindicatio*, die *condictio* und die *evictio*". Die Vindicationsklage kann nach dem römischen Rechte, wie der Verf. sagt, nur bezüglich des Eigentums selber, nicht bezüglich des Äquivalentes erhoben werden; die *condictio* auch nicht. Und so sollen die Moraltheologen auch die Pflicht der Herausgabe desjenigen, um was der *possessor bonae fidei* reicher geworden ist, nicht mehr behaupten. Der S. 198 hiefür auch angeführte Grund, daß die diesbezügliche Lehre der Moralisten „eine nahezu unüberwindliche Schwierigkeit für die Studierenden bildet. Es ist nahezu unmöglich, die hier vorgebrachten Distinktionen zu behalten, viel mehr noch sie praktisch zu verwerten", ist doch gewiß nicht hoch

anzuschlagen. Mir scheint, der Verfasser würde eine ganz andere Arbeit geliefert haben, wenn er der oben angegebenen, einzig richtigen Methode, an die positiven Rechtsbestimmungen das Naturrecht als Maßstab anzulegen, befolgt hätte. Den Fehler, welchen die Moraltheologen durch die dem gutgläubigen Besitzer zugeschriebene Pflicht begangen haben sollen, im angegebenen Falle das, um was er durch die fremde Sache reicher geworden ist, dem Eigentümer zurückzugeben, falls dieser die Sache selbst nicht wiedererhalten kann, führt der Verf. wieder auf die auffallende Diskrepanz mit der Lehre des heiligen Thomas zurück. So schreibt er S. 198: „Es ist unmöglich, die hier vorgebrachten Distinktionen zu behalten, viel mehr noch sie praktisch zu verwerten, denn sie sind falsch systematisch konstruiert und hier werden ganz wesentlich verschiedene Dinge vermengt. *Noldin*, der mit so vielen andern Moralisten die juridische Lehre tief durchdrungen hat, kommt aber über das grundlegende Übel nicht hinweg, den Kontrakt als selbständige Quelle der Schadenersatzpflicht ausgeschaltet zu haben". Da nach dem Gesagten diese „Diskrepanz" tatsächlich nicht besteht, brauchen wir auf diese Sache nicht weiter einzugehen.

Zu S. 14 sei bemerkt, daß der Satz: „Zum Schadenersatze kann der Beichtvater niemanden *ex caritate* verpflichten", insofern richtig ist, als der Pönitent ja *ex justitia* dazu verpflichtet ist. Der folgende Satz aber: „Der Beichtvater kann Niemanden unter Androhung der Absolutionsverweigerung verpflichten, Vermögensopfer für Liebespflichten zu bringen", ist doch nicht richtig; es gib Fälle, in denen ein Christ unter schwerer Sünde durch das Gebot der christlichen Nächstenliebe zu Vermögensopfern verpflichtet ist. Der Beichtvater hat auch diese Liebespflichten, eventuell mit Absolutionsverweigerung, einzuschärfen.

Auf S. 18 trifft der Satz: „Die Lehre vom Schadenersatze und vorzüglich von den Quellen des Schadenersatzes hat ihre ethische Bedeutung darin, daß sie gleichsam die Bewegungsfreiheit der einzelnen Menschen abgrenzt", das Wesen der Sache insofern nicht, als „die Bewegungsfreiheit der einzelnen Menschen", außer durch die ihnen obliegenden rein sittlichen Pflichten vorzüglich durch die den andern Menschen zukommenden natürlichen Rechte, also durch Rechtspflichten abgegrenzt oder eingeschränkt wird. Die Schadenersatzpflicht setzt eine Begrenzung der Bewegungsfreiheit des Verpflichteten schon voraus, führt sie nicht erst herbei.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Giulio Monetti S. J. **Problemi varii di Sociologia.** Tre volumi. Vol. I e II. Sociologia generale. (pag. 306 + 342) Vol. III. Sociologia particolare ed applicata (pag. 316). Bergamo, Stabilimento S. Alessandro, 1913.

Das Werk ist aus den Vorlesungen entstanden, die der Verfasser in den Jahren 1912 und 1913 an der *scuola sociale di Bergamo* gehalten hat. Unter dieser *scuola* hat man sich einen sozialen Kurs zu denken, der je einen Monat in zwei auf einander folgenden Jahren dauert und die Einführung der Studierenden nicht nur in die christliche Wirtschaftslehre, sondern auch in andere, für die Betätigung der Katholiken im öffentlichen Leben erforderliche Wissenszweige anstrebt. So wird z. B. täglich eine Unterrichtsstunde der Apologetik gewidmet. P. *Monetti* hatte die Aufgabe, die Soziologie vorzutragen. Er teilt sein Werk ein in eine „allgemeine“ und eine „besondere oder angewandte“ Soziologie; der ersteren widmet er zwei, der letzteren das dritte Bändchen. Die Kürze dieses zweiten Teiles, der sich mit den heutigen wirtschafts-organisatorischen Problemen beschäftigt, wird daraus zu erklären sein, daß an der genannten Schule einzelne zum Stoffe dieses Bandes gehörige Fragen in gesonderten Vorlesungen behandelt wurden.

Unter der Soziologie verstehen wir in Deutschland wohl auch die Gesellschaftslehre, nehmen den Ausdruck „Gesellschaft“ aber gewöhnlich in einem engeren Sinne, insofern die Gesellschaften unmittelbar und direkt Träger wirtschaftlicher Tätigkeit sind oder doch auf diese maßgebenden Einfluß ausüben. Anders unser Verfasser; er behandelt die Gesellschaftslehre im Allgemeinen und so findet der Leser in diesem Werke viele Fragen behandelt, die wir in einem Buche gleichen Titels nicht suchen würden. So erörtert er z. B. nicht nur die natürliche Berechtigung der Menschen zur Bildung von Gesellschaften, die bekanntlich Papst Leo XIII in der Enzyklika *Rerum novarum* nachdrücklichst gegenüber dem wirtschaftlichen Liberalismus oder Individualismus betont hat, sowie die Lehre vom Staate überhaupt als der höchsten unter allen Gesellschaften der natürlichen Ordnung, sondern auch die Ehe, die Ehescheidung, den Zölibat, die Rechte einer Nation als solcher auf die staatliche Einheit und im Anschluß hieran das vermeintliche Recht der Itatiener auf ein einheitliches Staatswesen, den Einfluß des Staates auf den Unterricht und die Schulen, die christliche Demokratie, die Teilnahme des weiblichen Geschlechtes am öffentlichen Leben (Frauenfrage und Frauenstimmrecht). Sehr eingehend handelt er ferner über die Kirche, als die höchste und not-

wendigste Gesellschaft, ihre Rechte und ihre Gewalten, ihre Stellung zum Staate, wobei dann auch „die römische Frage“ eingehend besprochen wird. Doch gelangen in der „allgemeinen Gesellschaftslehre“ auch schon manche Fragen zur Behandlung, die sich sonst der Wirtschaftslehre zugewiesen finden, z. B. die Lehre vom Privateigentum sowohl im Allgemeinen als im Besonderen an Grund und Boden, Recht und Pflicht zur Arbeit, der Sozialismus, die gewerblichen Genossenschaften (*unioni professionali*) u. s. w.

Im zweiten, das dritte Bändchen umfassenden Teile nimmt den größten Raum ein die Arbeiterfrage (S. 4—224); viel kürzer sind die Agrarfrage (229—281), das Handwerk und der Kleinhandel (*piccola industria, piccolo commercio*) (281—296) besprochen.

Bei der Behandlung dieses sehr umfangreichen Stoffes legt der Verf. weniger Gewicht auf eine wissenschaftlich-systematische Einteilung und Abrundung, als auf die völlige Übereinstimmung alles dessen, was er vorträgt, mit der katholischen Lehre. Den nächsten Zweck, seine Hörer und Leser weiter zu bilden, läßt er nie aus dem Auge. Hält er sie schon für überzeugt von einer Wahrheit, dann verweilt er auch nicht länger bei ihr, wenn sie auch noch so wichtig und grundlegend ist. Aus diesem Grunde ist z. B. die Lehre von der Notwendigkeit und Berechtigung des Privateigentums nur sehr kurz dargelegt, von einer Berufung auf den hl. Thomas (Summa theol. 2. 2. q. 66 art. 2), sowie auf die Enzyklika *Rerum novarum* u. a. ganz abgesehen, ebenso von einer Begründung des Erbrechtes; auch der Sozialismus ist mit verhältnismäßig wenigen Bemerkungen abgetan.

Daß der Verf. dem nächsten Zwecke seiner Vorträge gemäß beständig die heutigen italienischen wirtschaftlichen und sonstigen Verhältnisse im Auge behält, brauchen wir nicht besonders zu bemerken. Doch hat er sich auch in der fremdländischen, namentlich in der französischen Literatur, gut umgesehen und verwertet statistisches Material aus allen Kulturländern.

Dem gleichen Zwecke des Werkes entsprechend halten Darstellung und Sprache die Mitte zwischen dem wissenschaftlichen und dem populären Stil. Die Fassung und Beantwortung der Einwürfe, die der Verf. nach gründlicher Darlegung eines Gegenstandes oft sich selbst macht (*contradittorii*), ist durchwegs in ganz populärem Tone gehalten; es soll den Hörern gezeigt werden, welcher Art und wie oberflächlich oft die Einwürfe sind, die man bei der Verteidigung der katholischen Lehre zu gewärtigen hat, und wie man auf diese schlagferlig erwidern kann. Bekanntlich kommt es sehr oft nicht darauf an, die letzten und erschöpfenden

Gründe einer Wahrheit vorzulegen — der Gegner würde diese vielfach gar nicht erfassen —, sondern vielmehr durch leicht verständliche und packende Argumente den Gegner zu entwaffnen.

Es ist vielfach eine wahre Freude, zu sehen, wie klar und unverhüllt der Verf. den katholischen Standpunkt darlegt und verteidigt. Das gilt namentlich auch von den die heutige italienische Politik betreffenden Partien des Werkes. Demjenigen, was er über den Begriff Nation, sowie die Pflichten eines Jeden seiner Nation gegenüber, ferner über das Recht einer Nation auf ein einiges Staatswesen, was er dann über Italien insbesondere, seine ehemalige kulturelle Bedeutung, die Beweggründe seiner neuzeitlichen Politik u. s. w. sagt, wird der verständige Leser seine Zustimmung geben müssen. Das Gleiche gilt von den Darlegungen des Verf.s über die römische Frage. Er tritt einfach für das verletzte Recht ein und verlangt die Wiedergutmachung desselben nach den Intentionen des hl. Stuhles, behauptet auch ganz richtig das Nichtgenügen einer durch die Regierungen garantierten Freiheit und Unabhängigkeit des hl. Stuhles; diese Freiheit hinge ja doch von der veränderlichen Gunst der Regierungen ab, und müßte sich namentlich unter den gegenwärtigen Verhältnissen als ungenügend erweisen, da die Regierungen es nicht als heilige von Gott ihnen auferlegte Pflicht ansehen, für die vollkommene Freiheit des hl. Stuhles in der Regierung der Kirche Sorge zu tragen. Bekanntlich gibt es in Italien nicht wenige, im übrigen aufrichtige Katholiken, die sich wohl sehr darüber freuen, den Sitz des Statthalters Christi und Nachfolgers des heiligen Petrus in ihrem Lande zu haben, aber das Opfer ihrer politischen Einheit doch nicht bringen wollen, wenn derselbe Statthalter Christi aus den wichtigsten Gründen es von ihnen fordert.

Manchmal scheinen uns die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Italiens das Urteil des Verfassers so sehr zu beeinflussen, daß andere, welche nicht unter diesem Einflusse stehen, zu einem andern Urteil kommen. Diesen Verhältnissen wird es zuzuschreiben sein, daß der Verf. die Mitwirkung des Staates bei der Ordnung der wirtschaftlichen Tätigkeit zu wenig betont. Beim Lesen seines Werkes wird man an die sog. Schule von Angers erinnert, die vor einem Vierteljahrhundert in Frankreich manche Anhänger zählte. Diese wollten die Staatsgewalt von der Beeinflussung der wirtschaftlichen Tätigkeit möglichst fern halten, da sie sich von den ungläubigen Regierungen wenig Gutes erwarteten. Sie betonten dafür die christliche Liebe und die Privatbetätigung sowohl der Reichen als der Minderbegüterten. Es war wohl einer der größten Erfolge der Enzyklika *Rerum novarum*, daß die Notwen-

digkeit einer Regelung des wirtschaftlichen Lebens durch die rechtmäßige Staatsgewalt allgemein anerkannt wurde.

Unter den Mißständen, welche die heutige soziale Frage verursachen, hebt Leo XIII hervor: *divitiarum exiguo numero affluentia, in multitudine inopia.* Ja, genau gesprochen, ist das der einzige Mißstand auf wirtschaftlichem Gebiete, der von Leo XIII namhaft gemacht wird: die andern ebendort erwähnten gehören dem sittlichen und politischen Gebiete oder der moralischen Ordnung an. Was mit diesen prägnanten Worten gesagt ist, wird von andern als die allzu ungleiche Verteilung der zeitlichen Güter unter den Menschen bezeichnet. Sollte dieser allzu ungleichen Verteilung nun durch die Übung der christlichen Mildtätigkeit abgeholfen werden können? Das wird doch im Ernst niemand zu behaupten wagen. Wer darum an die Lehren Leo XIII enge sich halten will, kann nicht vorzüglich von der Übung der christlichen Güte und Barmherzigkeit Abhilfe erwarten, er muß an andere Faktoren vorzüglich appellieren. Der Verf. verwirft mit vollem Rechte die Ansicht, als sei die Lösung der sozialen Frage von der allseitigen Beobachtung der *justitia commutativa* zu erwarten. Wohl wurde auch diese, namentlich wie auch wieder Leo XIII hervorhebt, der Arbeiterwelt gegenüber verletzt; aber man geht zu weit, wenn man diese Verletzung als alleinige Ursache der sozialen und wirtschaftlichen Mißstände darstellt. Es gibt aber noch eine andere Art der Gerechtigkeit, die legale, welche nach dem heiligen Thomas das allgemeine Wohl zu ihrem eigentlichen Gegenstand hat. Die Untertanen üben diese Tugend, indem sie die Gesetze beobachten; die Gesetze bezwecken eben das allgemeine Wohl (*lex est „ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata“*. *S. Thom.* 1. 2. q. 90 art. 4). Irrig aber wäre die Meinung, die Ausübung der legalen Gerechtigkeit komme hauptsächlich den Untertanen zu; sie muß vielmehr hauptsächlich von den Lenkern der Staaten, den Gesetzgebern, durch das Erlassen dem Gemeinwohle wirklich dienender Gesetze ausgeübt werden. Alles dieses spricht der heilige Thomas mit folgenden Worten aus: Justitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative. (Summa theol. 2. 2. q. 58 art. 6.) Wer also zugibt, daß die heutigen sozialen Übel allgemeiner Natur sind und das Gemeinwohl schädigen, kann der Folgerung nicht mehr ausweichen, daß eben die Staatsgewalt eingreifen müsse, um dem Übel abzuhelfen. Es ist ja sehr bedauerlich, daß wir von manchen Staatslenkern keine aus-

reichende Hilfe erwarten können; das darf uns aber nicht abhalten, die richtigen Grundsätze zu behaupten und zu verteidigen. Die Mildtätigkeit wird, auch wenn die Staatsgewalten ihrer Pflicht, für das allgemeine Wohl entsprechende Anordnungen zu treffen, aufs Genaueste nachkommen, immer noch Gelegenheit genug zu ihrer Betätigung finden[1]). Der Verf. billigt mit Recht (III S. 306) auch die öffentliche Mildtätigkeit (La beneficenza rientra anche essa nelle funzioni dello Stato dacchè essa deve prosperare la vita dei sudditi per ciò che spetta all' ordine esterno), ohne indes die Grenzen derselben anzugeben. Diese scheinen uns aber damit gegeben zu sein, daß die Mildtätigkeit keine erzwingbare Pflicht ist. Der Staat kann darum seinen Untertanen keine Steuern auferlegen, um mit deren Erträgnissen gegen Einzelne mildtätig zu sein. Nur wo öffentliche Not ist, wo also das öffentliche Wohl die Hülfe des Staates erheischt, kann er diese leisten. Seine sogenannte Mildtätigkeit ist dann ein Akt der *justitia legalis.*

Von größter Bedeutung für die Lösung der Arbeiterfrage sind die nun schon seit mehreren Jahrzehnten unter den katholischen Soziologen andauernden Erörterungen über den Arbeitsvertrag, den gerechten Arbeitslohn u. s. w. Der Verf. verwirft natürlich die Theorie, welche den Arbeitsvertrag als Gesellschaftsvertrag zwischen Unternehmer und Arbeitern charakterisiert, spricht sich aber über die Frage, ob Individual- oder Familienlohn dem Arbeiter auch abgesehen von einer etwaigen Festsetzung der kompetenten Behörde gebühre, nicht aus; er begnügt sich mit der Darlegung der beiderseits vorgebrachten Gründe. Die Frage nach dem gerechten Lohn weiblicher Arbeit finde ich überhaupt nicht berührt. Die Theorie, daß der Arbeitsvertrag ein Gesellschaftsvertrag ist, schreibt er der „österreichischen Schule" zu. Er dürfte diese Behauptung von *Antoine,* Cours d'economie sociale 2. edit. pag. 591 haben. Doch kann man dieselbe nicht als richtig gelten lassen. *Antoine* findet dieselbe in den Haider Thesen ausgesprochen. Schon dazu ist ein Doppeltes zu bemerken, nämlich daß allerdings das Schloß Haid, auf welchem diese Thesen entstanden sind, in Österreich und zwar im nördlichen Böhmen liegt, die Sozialpolitiker aber, welche dort über diese Thesen sich verständigt haben, durchaus nicht einfachhin Österreicher genannt werden können, da ein sehr beträchtlicher Teil derselben Reichs-

[1]) Auch der Verfasser der „*Sindicalismo cristiano?*" überschriebenen Artikel der Civiltà cattolica (21. Febr. und 7. März 1914) läßt die *justitia legalis* allzu sehr außer Acht und betont dafür die Mildtätigkeit (pag. 393 ss,).

deutsche waren. Außerdem aber enthalten diese Thesen gar nicht die von *Antoine* ihnen zugeschriebene Theorie; vielmehr lehnen sie die Bezeichnung Gesellschaftsvertrag ausdrücklich ab und verlangen sachlich nur, es sei der Arbeitsvertrag „in der Weise zu regeln, daß der Willkür der Kontrahenten durch Aufstellung allgemeiner, den Verhältnissen der Arbeiter zur christlichen Gesellschaft entsprechender Grundsätze engere Grenzen gezogen werden“[1]).

Allerdings bleibt der Sinn dieser Worte nicht klar; daß sie im Sinne des Gesellschaftsvertrages aufzufassen seien, läßt sich aber sicher nicht behaupten. Nach der Aussage eines Mitgliedes der Haider Konferenz sollen sie nur das sagen, daß durch den Arbeitskontrakt auch ein „persönliches Wechselverhältnis“ zwischen den beiden Kontrahenten, Arbeitgeber und Arbeiter, entstehe. „Wir können wenigstens versichern, daß es die Absicht des Redakteurs der These und der dieselbe billigenden Majorität — welcher, wenn wir uns recht erinnern, nur eine Stimme entgegenstand — war, in diesen Worten das „persönliche Wechselverhältnis“ als gesetzlich erzwingbares Postulat der Gerechtigkeit hinzustellen“[2]). Auch der Gründer und bedeutendste Vertreter der „österreichischen Schule“, *Freiherr von Vogelsang,* bestätigt, daß das Haider Komité den Arbeitsvertrag nicht als Gesellschaftsvertrag aufgefaßt hat, wenngleich er meint, es werde „das soziale Prinzip des christlichen Glaubens und des christlichen Sittengesetzes auch jetzt wieder dazu treiben, daß sich allmählig aber unwiderstehlich das jetzige ruchlose Verhältnis zwischen Arbeiter

---

[1]) Die ganze Stelle lautet so: „Dem Verlangen, daß der Arbeitsvertrag mit dem Rechte der christlichen Gesellschaft übereinstimmen sollte, wurde oft damit Ausdruck gegeben, daß man ihn einen Gesellschaftsvertrag nannte. Nachdem die Jurisprudenz dieses Wort in einem durchaus anderen Sinne gebraucht, so empfiehlt es sich, zur Vermeidung von Mißverständnissen dasselbe auf den eigentlichen Arbeitsvertrag nicht anzuwenden. Hingegen erscheint es in hohem Grade wünschenswert, ja notwendig, daß eine Fortbildung des Rechtes im christlichen Geiste der Erkenntnis Bahn breche, es sei der Arbeitsvertrag gesetzlich und zwar in der Weise zu regeln, daß der Willkür der Kontrahenten durch Aufstellung allgemeiner den Verhältnissen der Arbeiter zur christlichen Gesellschaft entsprechender Grundsätze engere Grenzen gezogen werden“. Östeir. Monatschrift für Sozialreform. Von Freiherr *C. von Vogelsang.* 5. Bd. 1883 S. 346: vgl. Die Haider und Salzburger Thesen. Von einem deutschen Mitgliede des Komitês katholischer Sozialpolitiker. Frankfurt 1834. S. 25 f.

[2]) Die Haider und Salzburger Thesen. A. a. O. S. 32.

und Arbeitgeber zu einem wahren Gesellschaftsverhältnisse entwickle"[1]). Wohl hat P. *Albert Weiß O. P.* in der Broschüre „Die Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn. Freiburg 1883" die Theorie verfochten. „Man muß nur mit den beiden Grundsätzen sich Ernst zu machen getrauen, die, wenn es je eine Gerechtigkeit auf Erden gibt, die uneinnehmbare Burg der Arbeit bilden. Das ist erstens der Satz, daß jedes geschäftliche Zusammenwirken von Kapital und Arbeit in seinem letzten Grunde und Wesen den Charakter eines Gesellschaftsgeschäftes hat. Und es ist zweitens der Satz, daß, im Allgemeinen gesprochen, die Arbeit dem Kapital an Wert gleich ist" (S. 45 f). „Es bleibt also der Satz, daß jedes Kapitalgeschäft in seinem Wesen eine Art von Gesellschaftsverhältnis ist, auch im Lohnvertrage unverrückt bestehen" (S. 51). P. *Weiß* gibt sich, den Spuren *von Thünens* folgend, in der Broschüre die große Mühe, auf Grund dieser Theorie die Höhe des Kapitalzinses und dessen was wir „Arbeitslohn" nennen, zu berechnen. Doch hat seine Theorie weder in Deutschland noch in Österreich Anklang gefunden und auch er selbst hat sie späterhin meines Wissens nicht wiederholt[2]). Wenn nun P. *Weiß* damals, als er die genannte Broschüre schrieb, den österreichischen katholischen Sozialpolitikern oder der „österreichischen Schule" beigezählt werden konnte, so geht es doch nicht an, seine damalige Theorie der „österreichischen Schule" zuzuschreiben.

Die deutschen Leser des Werkes wird es befremden, daß der Verf. die Arbeitsniederlegungen, die vor Ablauf des Arbeitsvertrages stattfinden und daher mit einem Vertragsbruche, also mit einer Ungerechtigkeit verbunden sind, als die Regel anzunehmen scheint. Der Leser muß des leichtfertigen Vorgehens der italienischen Arbeiterschaft gedenken, die aus verschiedenen Beweggründen, je nach den Eingebungen ihrer Führer, bald auf unbestimmte, bald auf kurze vorausbestimmte Fristen die Arbeit oft ganz plötzlich niederlegen. „Alludiamo a quei casi in cui s'interrompe bruscamente il lavoro senza preavvisi concordati, sicche s'impedisce al padrone di provedersi a tempi altri operai, creandogli la necessità d'aderire alle richieste degli scioperanti ovvero di subire la perdita cagionata della forzata sospensione dei lavori; ora questa è pretta e pura violenza, e la

---

[1]) Oesterr. Monatsschrift a. a. O. S. 351.

[2]) Vgl. z. B. Soziale Frage und Soziale Ordnung 4. Aufl. (1914) S. 429, wo er aus gutem Grunde den Ausdruck „Dienstmiethe" verwirft und dafür „Arbeitsvertrag" verlangt.

violenza è ingiustizia (III 206). Ein derartiges Vorgehen ist natürlich nur erlaubt, wenn der Arbeitsvertrag aus irgendeinem Grunde ungültig oder den Arbeitern vom betreffenden Arbeitsherrn ein Unrecht zugefügt ist, das den Vertragsbruch rechtfertigt. Wenn hingegen die gemeinsame Arbeitsniederlegung ohne Bruch des Arbeitsvertrages stattfindet und dann keine ungerechten Mittel angewendet werden, z. B. gegen Arbeitswillige, dann kann nach dem Verfasser der Streik nicht ungerecht genannt werden, auch wenn er zur Erreichung gewisser besserer Arbeitsbedingungen unternommen wird; indes dürfen die Arbeiter keine übertriebenen Forderungen stellen. Der Verf. betrachtet diesen Fall aber mehr als Ausnahme von der Regel: „Non parliamo qui di qualche caso particolare, nel quale tutti gli operai di una fabbrica s'accordino di rompere in maniera legale (cioè coi preavvisi pattuiti) il contratto di lavoro, ovvero di non rinnovarlo scaduto, se loro non concedano certe migliori condizioni, che non siano esorbitanti; quand' essi si limitassero solo a questo e non trascorressero nè nei mezzi, nè nei modi, nè contro i padroni ne gli altri operai da loro dissenzienti, nè tra di loro si usassero fisiche o morali violenze, ci parrebbero nel loro diritto e lo sciopero non sarebbe ingiusto“ (S. 206 f). So verwirft also auch der Verf. die von Assessor *v. Savigny, Fleischer* und anderen im Berliner „Arbeiterpräses“ und von *Treitz* in einem eigenen Buche verfochtene Ansicht von der Ungerechtigkeit jedes bloßen Meliorationsstreiks[1]).

Wiederholt berührt der Verf. auch die unter den Arbeitern eines und desselben Arbeitszweiges zur Besserung ihrer Arbeitsbedingungen eingegangenen Vereine, die Gewerkschaften. Obwohl sie in Italien noch nicht sehr verbreitet sind, zeigt sich der Verf. doch vertraut mit ihnen und kennzeichnet sie ganz gut. In der allgemeinen Soziologie (I 89 ff) beweist er sehr gut das natürliche Recht der Menschen, Vereine zu sittlich erlaubten Zwecken (*a fine onesto*) zu bilden und zeigt den sehr beschränkten Einfluß des Staates auf die zu weltlichen Zwecken gebildeten Vereine. In dem Abschnitte *Digressione sulle unioni professionali* versteht er unter *unione professionale* sowohl die Handwerkerinnungen oder Zünfte als auch die Gewerkschaften. Die Frage, ob sie frei oder obligatorisch sein sollen, bezieht sich selbstverständlich nur auf die Handwerkerinnungen, während viele andere Bemerkungen dieses Abschnittes (z. B. über die englischen *Trades*

---

[1]) In den Études (Paris 1914, 20 Juin pag. 721 s.) wird diese „doctrine reçue dans l'Union centrale des associations ouvrières catholiques de Berlin“ ebenfalls von *Henry du Passage* als unhaltbar verworfen.

Union und die vielen statistischen Daten S. 112 ff) die Arbeitergewerkschaften betreffen. Gewiß ist es richtig, daß die Gewerkschaften sich möglichst den Handwerkerzünften nähern sollen, aber der Unterschied zwischen dem Handwerkerstande und dem Arbeiterstande ist so tiefgreifend, daß die alten Zünfte nur in sehr beschränktem Umfange als Musterbildungen für die Gewerkschaften hingestellt werden können. Sehr gut hebt der Verf. die Vorteile der Tarifverträge (III S. 80 ff) hervor und empfiehlt dieselben, ebenso wie die Gewerkschaften, ohne welche die Tarifverträge ja nicht denkbar sind, auch für die Heimarbeit. Die Gewerkschaften bilden die Interessenvertretungen der Arbeiter, sind als solche daher auch nicht einfachhin Organisationen, die den Klassenkampf anstreben. Nicht selten sind die Interessen der Arbeiter denen der Arbeitgeber entgegengesetzt, wie es z. B. auch die Interessen der Konsumenten gegenüber denen der Produzenten sind. Alles kommt darauf an, daß jeder Stand seine Interessen nur durch sittlich erlaubte Mittel, ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Liebe, schützt und fördert. Das ist der Standpunkt, den der Verf. in diesem Buche mit Recht einnimmt.

Im Februar und März dieses Jahres veröffentlichte auch die Civiltà cattolica mehrere die Arbeiterfrage betreffende Artikel, welche die Überschrift trugen: *Sindicalismo cristiano?* („Christliche Gewerkschaftsidee?"). Die Artikel erregten viel Aufsehen. Es sei gestattet, zu denselben folgendes kurz zu sagen. 1) Gleich am Anfang des ersten Artikels bemerkt der Verfasser in einer Note, daß er wohl über den *sindicalismo cristiano*, nicht aber über die *sindicati cristiani* schreiben wolle, da über diese ja eine authentische Entscheidung des hl. Stuhles in der Enzyklika *Singulari quadam* vorliege. Es ist nun schwer verständlich, wie man über die christliche Gewerkschaftsidee schreiben zu können vermeint, ohne über die christlichen Gewerkschaften zu schreiben, welche die Verwirklichung der Gewerkschaftsidee anstreben. Ist an dieser letzteren etwas zu tadeln, dann trifft der Tadel notwendig auch die Gewerkschaften; mit der Unanfechtbarkeit der ersteren ist auch die Zulässigkeit der Gewerkschaften ihrem Wesen nach zugegeben; die Einwendungen gegen sie können dann nur mehr Nebensachen betreffen. 2) Der Artikelschreiber tritt insofern in Gegensatz zum Verfasser der besprochenen *„Problemi di Sociologia"*, als dieser letztere, wie wir oben bemerkten, an mehreren Stellen die *sindicati operari* erwähnt und ohne irgend ein Wort des Tadels, nur Günstiges von ihnen sagt, während der Artikelschreiber der Civiltà vielmehr die Gewerkschaftsidee und somit notwendig die Gewerkschaften überhaupt im Auge hat und von der besonderen Frage,

ob und inwieweit interkonfessionelle Gewerkschaften statthaft seien, ganz absieht. Die Enzyklika *Singulari quadam* behandelt gerade den Interkonfessionalismus und die Frage, ob und unter welchen Umständen interkonfessionelle Gewerkschaften zulässig sind. 3) Die Civiltà erhebt vor allem den Vorwurf gegen sie, daß sie Kampfgenossenschaften seien und als solche vom Klassenkampf sich nicht frei halten[1]. Der Verf. der *Problemi* teilt diese Auffassung offenbar nicht. Die Gewerkschaften ermöglichen nach ihm dem einzelnen Arbeiter erst, mit dem Arbeitgeber ganz frei den Arbeitskontrakt einzugehen. Der einzelne Arbeiter wäre der Willkür des Arbeitgebers überantwortet (III. pag. 78 ss.). Die Gewerkschaft als solche vertritt die Interessen ihrer einzelnen Mitglieder vorzüglich durch die Tarifverträge, deren Vorzüge *Monetti* sehr gut darlegt (III. pag. 80 s.). An sich ist die Gewerkschaft also nicht mehr Kampfgenossenschaft, als andere Interessenvertretungen das auch sind. Daß die Interessen eines Standes denen eines anderen nicht selten entgegenstehen, macht die mit der Vertretung derselben betraute Genossenschaft noch nicht zu einer Kampfgenossenschaft in einem irgendwie üblen Sinne des Wortes; sonst müßte ja z. B. jeder Käufer, der seine Interessen vertritt gegenüber dem Verkäufer und daher den Preis der Ware, die er zu kaufen beabsichtigt, herabzudrücken sucht, sowie der Verkäufer, der einen möglichst hohen Preis zu erhalten sucht, schon darum tadelnswert sein. Das Vertreten seiner eigenen Interessen, es mag seitens einer Einzelperson oder seitens eines Standes geschehen, verdient nur dann Tadel, wenn man ungerechte oder lieblose Ziele anstrebt oder erlaubte Ziele mit unerlaubten Mitteln zu erreichen sucht. Die Bildung von Gewerkschaften als Interessenvertretung der Arbeiter läßt sich demnach an sich nicht tadeln; tadelnswert wäre sie, wenn sie ungerechte oder lieblose Zwecke verfolgte oder zur Erreichung eines sittlich einwandfreien Zweckes sich verwerflicher Mittel bediente. Auf Anderes, was in den Artikeln gesagt ist, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Dem Werke ist vor allem in Italien, auf dessen Verhältnisse es beständig Rücksicht nimmt, die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) Troviamo, che oltre la nozione di associazione suol trovarsi (nel Sindicalismo) implicita un' altra idea, quella di alleanza guerriera etc. Pag. 387.

Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias. Von Dr. *Adalbert Schulte*. (**Biblische Studien, XIX**. Band, 2. Heft). VIII u. 146 S. Freiburg 1914, Herder'sche Verlagsbuchhandlung. M 4.50.

Wie der Titel des Werkes besagt und der Verfasser auch ausdrücklich im Vorworte betont, wollte er nur Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias liefern, also nicht einen vollständigen Kommentar. Was nun diese Beiträge dem Exegeten wertvoll macht, das sind vor allem die sorgfältigen Untersuchungen über den Textbestand des Buches. Das textkritische Material vollständig vorzulegen und die verschiedenen Texte des Buches Tobias und ihr gegenseitiges Verhältnis kritisch zu prüfen, war das Hauptbestreben des Verfassers. In den textkritischen Bemerkungen werden dann die Texte mit einander verglichen, so daß ein übersichtliches Bild vom allmählichen Anwachsen der einzelnen Textüberlieferungen entsteht. Sch. hält mit Recht an dem historischen Charakter des Buches Tobias fest, „weil der ganze Tenor des Buches, die angegebenen Genealogien und die genaue Mitteilung der Lebensjahre der beiden Hauptpersonen diesen nahelegen" (S. 35). Die gegen die geschichtliche Wahrheit des Buches erhobenen Sehwierigkeiten werden in den erklärenden Bemerkungen im Sinne der traditionellen kirchlichen Exegese kurz zwar, aber gut zurückgewiesen. Nicht recht klar ist aber, inwiefern der Verfasser (S. 36) neben der geschichtlichen einer allegorischen (typischen? tropologischen?) Auslegungsweise das Wort redet. Doch hoffen wir, daß Dr. *Schulte* diese seine so schönen Beiträge zu einem vollständigen Kommentar ausgestalten werde; dann wird er wohl Gelegenheit finden, seine diesbezügliche Ansicht eingehender zu begründen und ihre Anwendung im einzelnen aufzuzeigen.

Das Alte Testament und die Nächstenliebe. Von *Joh. Nikel*. (Biblische Zeitfragen, Heft 11/12). Münster i. W., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung 1913. 80 S. M 1.—.

In den drei Teilen: die pentateuchische Gesetzgebung, die Aussprüche der Propheten über die Nächstenliebe, die Stellung der poetisch-didaktischen Schriften zur Nächstenliebe wird von Prof. *Nikel* ein wichtiges Kapitel der alttestamentlichen Ethik populärwissenschaftlich behandelt. Der chronologische Rahmen ist zwar nicht scharf genug eingehalten, doch dürfte sich die vom Verfasser gewählte Einteilung aus praktischen Gründen immerhin empfehlen. Der Stoff ist wohl vollständig zusammengetragen, die Sprache ist

leicht faßlich und klar, dazu sind alle wichtigeren von gegnerischer Seite erhobenen Schwierigkeiten berücksichtigt und wenn auch kurz, so doch im allgemeinen treffend widerlegt. Große Aufmerksamkeit ist dem Problem der sog. Fluchpsalmen geschenkt; doch wäre bezüglich Ps 108 (109) der Lösungsversuch von *F. Zorell* (siehe diese Zeitschrift XXXVII (1913) S. 414—421) noch nachzutragen. Die vielen Schriftstellen über die Nächstenliebe, welche hier gesammelt und geordnet vorliegen, dürften auch gut zu homiletischen Zwecken verwendet werden können, so daß mancher Prediger und Seelsorger dem Verfasser des Werkes „Die Verwendung des Alten Testamentes in der Predigt" für diese neue Gabe Dank wissen wird.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Beati Petri Canisii Societatis Jesu epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit *Otto Braunsberger*, eiusdem Societatis sacerdos. — Volumen sextum 1567—1571. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1913. LXVI u. 818 p. in 8. Pret. 30 M.

Von dem monumentalen Werke, das dem seligen Petrus Canisius ein würdiges literarisches Denkmal setzen und zugleich allen, die sich für das Leben des großen Mannes und seiner hervorragenden Zeitgenossen interessieren, ein treffliches Hilfsmittel darbieten möchte, ist bereits der sechste umfangreiche Band ausgegeben worden. Damit nähert sich diese für die Geschichte der katholischen Erneuerung so wichtige Brief- und Aktensammlung ihrem Abschlusse, und zeigt Canisius in seinem Übergange von der Stellung eines Provinzobern zur einfachen Beschäftigung eines Schriftstellers und Predigers. Es ist für das innere Leben des Seligen eine ereignisreiche Zeit, die seine Tugenden und sein Ringen nach wahrer Vollkommenheit schärfer hervortreten läßt, als es während seiner erstaunlichen und allseitigen Tätigkeit in den früheren Jahren der Fall war. Die Niederlegung des Provinzialates der oberdeutschen Jesuitenprovinz ist für ihn nicht beschwerlich, sondern wünschenswert (252. 277. 594. 734); er findet sich leicht in die Stellung eines Untergebenen, obwohl der über ihn gesetzte Obere jünger ist und über seine Befähigung zur gelehrten Schriftstellerei nicht sehr günstig urteilt. Hoffäus tut daher auch nichts, um dem Seligen das schwierige Amt eines Schriftstellers, der die Zenturiatoren widerlegen soll, zu erleichtern, sondern entfernt ihn von Dillingen, wo ihm die besten Ratgeber und Hilfsmittel zu Gebote stehen und ernennt ihn zum Hofpre-

diger des Erzherzogs Ferdinand II in Innsbruck. Dennoch gibt Canisius die ihm vom Papste aufgetragene Schriftstellerei nicht auf, sondern sucht nach Kräften beiden Ämtern gerecht zu werden.

Sein reicher Briefwechsel erlitt dadurch keine Unterbrechung. Auch der Gehalt der Briefe steht dem der früheren kaum nach, sondern erstreckt sich auch jetzt noch auf das gesamte Gebiet des katholischen Reformationswerkes. Über den Zustand der Kirche nach dem Konzil von Trient und über die Schwierigkeiten, die der Durchführung der Konzilsbeschlüsse in den Gebieten des Deutschen Reiches entgegenstanden, werden hier Einzelheiten geboten, die man anderswo vergebens suchen würde. Die Mißstände unter der Geistlichkeit werden allerdings öfters mit allzu allgemeinen Ausdrücken beklagt, so daß man vom Guten, das noch vorhanden war, sich kaum einen richtigen Begriff bilden kann; aber das hängt eben damit zusammen, daß Canisius hauptsächlich auf die Beseitigung der Übelstände bedacht sein mußte. Er kargt auch nicht mit dem Lobe und anerkennt hochherzig, was katholische Fürsten zur Hebung des katholischen Glaubens taten.

Das Verfahren gegen die Häretiker, welches von Canisius empfohlen und gebilligt wird, ist im allgemeinen dasselbe, das auch von der Kirche empfohlen wurde. Es zeigt sich also überall das Verlangen, die Häretiker von ihrem Irrglauben abzubringen und deshalb Strenge mit Milde und Nachsicht zu verbinden (100. 104–106).

Die katholische Erneuerung schreitet langsam aber ständig voran. Der Papst Pius V entwickelt eine außergewöhnliche Tätigkeit. Auf Anraten des seligen Canisius und anderer setzt er eine Kardinalkongregation ein, die sich vor allem mit der Förderung des katholischen Glaubens im deutschen Reiche zu befassen hat (S. 582), die Sendungen nach Deutschland haben oft nur den einen Zweck, der Ausbreitung des katholischen Glaubens zu nützen, Kirchen- und Reichsfürsten mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß neue Zeiten auch ganz neue Einrichtungen fordern, um den Gefahren der Häresie zu trotzen und daß vor allem der gute Wandel und die Gelehrsamkeit der Geistlichen nicht ohne ihr Zutun gebührend gefördert werden könne. Zur Hebung des Priestermangels seien außergewöhnliche Maßregeln zu treffen. Auch der katholische Buchhandel muß neu belebt werden, um die protestantische Literatur aus dem Volke zu verdrängen (223. 382. 630. 667 usw.).

Neues Licht fällt in dieser Hinsicht auf die Bemühung der Jesuiten und vor allem andern des Canisius selbst, taugliche Kräfte für die Schaffung zeitgemäßer Werke heranzubilden. Auch

ausländische Gelehrte sollten helfen und ihre Bücher in Deutschland nachgedruckt und verbreitet werden. Canisius und seine Freunde dachten sogar an die Gründung eines Schriftstellerkollegiums oder eines Hauses, in dem die Bewohner sich ausschließlich oder fast ausschließlich mit Schriftstellerei befassen sollten. Dieses Haus sollte ein festes Einkommen haben, damit seine Bewohner nicht gezwungen wären, Almosen zu sammeln. Dadurch wäre man der Gründung einer periodisch auszugebenden Kontroversliteratur sehr nahe gekommen und hätte unzweifelhaft den Sinn für eine vernunftgemäße Erörterung der einschlägigen Fragen unter dem Volke gehoben. Leider scheiterte dieser Plan an dem Mangel an Geld und wohl auch an anderen Bedenken, die manche Ratgeber der Obern dagegen erhoben. Zu einer Geschichte dieser Bewegung in der Gesellschaft genügen allerdings die vorliegenden Veröffentlichungen nicht, aber *Braunsberger* verweist auf einschlägige Abhandlungen und Ausführungen seines Ordensgenossen *Bernhard Duhr*. Wie Canisius selbst die Aufgabe eines Schriftstellers erfaßte, beweisen seine Briefe an den Ordensgeneral und andere Obere der Gesellschaft. Er war stets bereit, seine Bücher, auch wenn sie mit der größten Sorgfalt ausgearbeitet waren, zu verbessern und bat fähige Männer, seine Schriften durchzusehen und ihm ihre Gedanken darüber mitzuteilen. Die übertriebene Gelehrtenzuversicht, daß nur er etwas gut und richtig sagen könne, besaß Canisius nicht; eher neigte er zu einem allzu großen Mißtrauen auf seine eigenen Kräfte und konnte sich daher nicht genugtun, andere um ihre Meinung und ihr Gutachten zu bitten. Wenn es auf ihn allein angekommen wäre, hätte ihm Hoffaeus lieber die Verfassung gelehrter Werke verboten und höchstens die Ausgabe volkstümlicher Erbauungsbüchlein gestattet.

Das ist in kurzen Zügen das Hauptergebnis der neuen Sammlung. Die Anlage des großen Werkes ist dieselbe geblieben, wie in den vorausgehenden Bänden. Eine ausführliche Einleitung führt den Leser und Benützer in den Inhalt der gebotenen Briefe und Akten ein und beweist, wie viele Briefe er hier zum ersten Mal gedruckt findet. Von 169 Briefen sind es nicht weniger als 105, darunter einige für die Zeitgeschichte sehr bedeutende Originale. Sie werden jetzt, und das ist ein Fortschritt im Vergleiche zu den früheren Bänden, größtenteils nach den Originalen selbst geboten und nicht mehr bloß nach neueren Abschriften, wie es früher manchmal geschehen mußte. Auch von den im zweiten Teile beigegebenen Dokumenten, die nicht von Canisius selbst herrühren, aber Aufschluß geben über sein Leben, seine Taten, und besonders über den Inhalt und die Anlage seiner Predigten, sind

106 noch nicht gedruckt. Zur Einleitung kann man auch die chronologischen Tafeln rechnen, die in zeitlicher Reihenfolge die in diesem Bande enthaltenen Ereignisse aus dem Leben der Seligen veranschaulichen, so daß ein jeder, der sich über den Seligen orientieren will, ein willkommenes Hilfsmittel besitzt, sich über die wertvollsten Lebensdaten Sicherheit zu verschaffen. Zur weiteren Forschung dient auch die genaue Beschreibung der Codices, aus denen der Verfasser geschöpft hat. Der Herausgeber hat alles getan, um diese so vollständig als möglich auszuschöpfen und nichts zurückzulassen, was ihm von irgend einer Bedeutung zu sein schien. Er geht, wenn möglich, bei jedem Stücke auf die Originale oder wenigstens auf die gleichzeitigen Abschriften zurück, vergleicht oft mehrere Abschriften mit einander, stellt einen guten Text her und bemerkt die Abweichungen in den Anmerkungen. Zu diesen textkritischen Bemerkungen kommen dann noch die erklärenden Anmerkungen, die manchmal einen bedeutenden Raum einnehmen und fast zu Abhandlungen auswachsen. Sehr oft bieten diese Anmerkungen wieder neues Material, das nicht in den Text aufgenommen werden konnte. Hie und da wäre etwas mehr Kürze und Knappheit zu wünschen, zumal in Dingen, die für die Geschichte des Seligen von geringer Bedeutung sind. Doch tat dies der Vortrefflichkeit des Werkes keinen Eintrag, da ein sehr genau gearbeitetes Inhaltsverzeichnis die in den Anmerkungen verborgenen Daten und Akten leicht zugänglich macht.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Wie ist Luther gestorben? Eine kritische Untersuchung von *Bruno Grabinski*, Redakteur. Paderborn, Junfermann'sche Buchhandlung, 1913. IV u. 148 S. in 8.

Die Frage: Wie ist Luther gestorben? wurde in den letzten zwanzig Jahren von Katholiken und Protestanten eingehend untersucht und je nach dem Standpunkte der Forscher oft ganz im entgegengesetzten Sinne beantwortet. Zwei Katholiken, Pfarrer *Majunke* und Dr. *Deckert*, glaubten den Nachweis erbracht zu haben, daß Luther als Selbstmörder gestorben sei. Ihre Aufstellungen wurden nicht nur von protestantischen Forschern, sondern auch von dem bekannten Dr. *Paulus* in einer eigenen Schrift über den Tod Luthers gründlich widerlegt. Die Annahme von einem Selbstmorde Luthers kann man mit Recht in das Gebiet

der Fabeln verweisen, die der leidenschaftlichen Kampfsucht und der unglücklichen Kampfesart des sechzehnten Jahrhunderts ihren Ursprung verdanken. Die Protestanten sowohl als die Katholiken erzählten gerne möglichst viel Nachteiliges von ihren Feinden. Weil man einen schönen Tod sehr oft als einen Beweis für die Vortrefflichkeit und Güte des Bekenntnisses ansah, dem der verstorbene Führer angehört hatte, wurde von den Glaubensgenossen seine Todesart gerne möglichst verherrlicht, von den Gegnern aber herabgesetzt. Leider blieb man dabei nicht immer bei der Wahrheit. Ähnliches ist auch bei der Todesart Luthers zu erwarten, da er ja der Gründer des lutherischen Bekenntnisses war. Ob nun das auch wirklich der Fall war, muß die Einzeluntersuchung lehren. *Grabinski* unterzog sich mit anerkennenswertem Geschick und kritischer Begabung dieser Aufgabe.

Er stellt im Anfange alle gleichzeitigen Berichte zusammen und druckt sie vollinhaltlich nach den zuverlässigsten Vorlagen ab. So setzt er den Leser in den Stand, selbst alle diese Berichte unter einander zu vergleichen und ihre Mängel kennen zu lernen. Hierauf vergleicht er die protestantischen Berichte untereinander, kennzeichnet ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis und die Art ihrer Entstehung. Auch der jüngst von Professor *Spaeth* in Philadelphia herausgegebene Bericht wird berücksichtigt und seine große Verwandtschaft mit dem von *Wolfgang Roth* nach dem Ableben Luthers geschriebenen nachgewiesen. Der neuentdeckte Bericht rührt nicht von einem Augenzeugen her, sondern wurde auf Grundlage anderer Berichte verfaßt. Der Hauptzeuge protestantischer Überlieferung über Luthers Todesart bleibt daher noch immer die von *Justus Jonas* verfaßte und frühzeitig gedruckte Historia. Was sie erzählt, wurde im Wesentlichen auch in den bei dem Begräbnis gehaltenen Reden zur Erbauung des Volkes mitgeteilt. Dennoch stimmt nicht alles, was die Historia berichtet, mit den anderweitig überlieferten Tatsachen. Deshalb kann man eine Untersuchung über die Todesart Luthers nicht einzig auf dieser Historia aufbauen, sondern muß die Historia durch andere glaubwürdige Erzählungen berichtigen. Auch die Berichte von Katholiken müssen zu Rate gezogen werden. Der wichtigste unter ihnen ist der sogenannte „Brief des Mansfelder Bürgers“ oder des Apothekers *Johann Landau*, der durchwegs als vollwertiger und unabhängiger Zeuge zu betrachten ist, da er um vier Uhr in der Früh des verhängnisvollen 18. Februar 1546 zu Luther gerufen wurde, um ihm ein Klistier zu geben. Er fand ihn tot im Bette, mußte ihm aber doch das Klistier geben. Zwei Doktoren, die ebenfalls gerufen worden

waren, sprachen in seiner Gegenwart von der Todesart Luthers. Einer dieser Herren, Dr. *Ludwig*, meinte, Luther sei an einem Schlagfluß gestorben; der andere, M. *Simon Wilde*, aber wollte dies nicht gelten lassen, da ein so heiliger Mann durch Gottes Hand nicht am Schlage sterben könne, er riet auf Stickkatarrh. Doch bemerkte der Apotheker, daß das Angesicht des Toten verzerrt und die rechte Seite schwarz sei, was auf einen Gehirnschlag hindeute. Diesen wichtigen Umstand hat die Historia ganz verschwiegen. Auch sonst muß die Überzeugung von dem plötzlichen Tode Luthers sehr verbreitet gewesen sein, da viele katholische Schriftsteller jener Zeit diese Todesart berichteten.

Nach dieser Prüfung der beiderseitigen Berichte kommt der Verfasser noch einmal auf die protestantischen Quellen zurück und stellt die Beweise gegen ihre allseitige Treue in einem kurzen Kapitel zusammen. Das Schlußergebnis ist für diese sehr nachteilig, weil sie vieles verschweigen, was hätte gesagt werden müssen, und durch ihre gegenseitige Abhängigkeit verraten, daß sie nach einem gemeinsamen Übereinkommen verfaßt wurden. In keinem Falle durften die Katholiken aus protestantischen Berichten erfahren, daß Luther tot im Bette gefunden worden sei. Doch vermochten die protestantischen Berichte inbezug auf die Stunde des Hinscheidens keine genaue Zeit anzugeben. Das ist verdächtig. Auch ist es auffallend, daß man noch Belebungsversuche veranstaltete, als man ihn fand. Man kann daher die Annahme nicht von sich weisen, daß Luther allein und ohne Zeugen plötzlich dahingeschieden sei. Seine auffallende Fröhlichkeit am Tage vorher und ein ungewöhnlicher Appetit stimmt dazu jedenfalls besser als zu den salbungsvollen Reden und Gebeten, die ihm *Jonas* in den Mund legt. Die Freunde scheinen überhaupt erst nach dem Tode hinzugekommen zu sein. Daher die mangelhafte Übereinstimmung der Berichte über ihre Zahl und ihr Verhalten. Von dem katholischen Apotheker *Johann Landau* schweigen die protestantischen Berichte. Man wird kaum irre gehen, wenn man annimmt, daß Luther plötzlich während der Nacht verschieden sei. Von einer Hyperkritik des Verfassers zu reden, ist in Anbetracht der schwerwiegenden Beweise, die er vorbringt, nicht begründet. Das Ergebnis seiner ehrlichen Forschung ist der Hauptsache nach gesichert.

Innsbruck. Alois Krōß S. J.

Georges Goyau, 1) **L'Allemagne religieuse.** Le Catholicisme t. 1 & 2 (1800—1848) V. édition, 401 pp., 438 pp., t. 3 & 4 (1848—1870) II. édit., 331 pp., 421 pp. — 2) **Bismarck et l'Eglise.** Le Culturkampf t. 1 & 2 (1870—1878). III. (II.) édit. 487 pp. 435 pp. t. 3 (1878—1883) 323 pp.; t. 4 (1883—1887) 350 pp. Perrin et Cie. Paris 1913. 8.

Vorliegende Werke bilden mit dem 1898 in Buchform veröffentlichten, bald von der französischen Akademie preisgekrönten Teil: *L'Allemagne relig., Le Protestantisme* (s. diese Ztsch. 1898, S. 737) eine herrliche Trilogie über die religiöse Geschichte Deutschlands. *Kiessling,* Gesch. des Kulturkampfs, hat vollkommen recht, wenn er im Vorw. des ersten Bandes von *Goyau* schreibt: „Vor wenigen Wochen sind uns gar aus dem Auslande zwei Bände einer ganz vorzüglichen, an neuen Gesichtspunkten reichen Darstellung des großen kirchengeschichtlichen Konfliktes zugegangen".

Es ist wahrhaft staunenswert, wie *Goyau* es verstanden hat, die reichen Quellen und die große Literatur aufzustöbern, mit Meisterhand zu verarbeiten und mit objektiver Ruhe darzustellen. Wir stehen nicht an, zu behaupten, daß diese Trilogie ein Meisterwerk ersten Ranges ist. G. ist zwar weit davon entfernt, seinen Nachfolgern nichts mehr übrig zu lassen, vielmehr deutet er des öfteren an, in welcher Richtung gewisse Fragen noch weiter zu verfolgen wären. Es ist rein unmöglich, hier auf den reichen Inhalt des Werkes näher einzugehen; man muß das Ganze durchstudieren; deshalb begnügen wir uns mit einer summarischen Inhaltsangabe.

Vom Josefinismus bis zu den Konkordaten: Wir sehen den hl. Stuhl im Kampf mit dem Josefinismus, der von seinen Anfängen an geschildert wird, mit den deutschen Metropoliten, mit Napoleons Gelüsten in Deutschland, bis die Reorganisation durchgeführt ist. Im zweiten Buche wird sehr geistreich die Rolle des Romantismus in der Erneuerung des katholischen Denkens dargestellt; besonders interessant sind die zwei Zentren Münster und München, die kathol. Schriftsteller und Theologen, vor allem Görres, geschildert. Darauf folgt „Die Knechtung der deutschen Kirchen, bes. im „Kölner Ereignis", das Ende des Romantismus, die Kämpfe für die Kirche und in der Kirche, endlich das Jahr 1848. Der Epilog, ein Überblick, zeigt uns das Aufsteigen des kathol. Gedankens in Deutschland von 1800—48 trotz aller Hindernisse von Seiten der Fürsten und der Hierarchen; die

befreienden Kräfte waren Rom und das katholische Volk, das sich auch 1848 trefflich bewährte und das soziale Wirken einleitete.

Nach einer anschaulichen Einleitung (43 Seiten) folgen in Band 3 u. 4 die Stellung der deutschen Katholiken zu der Vorbereitung der deutschen Einheit, die soziale Schulung, sowie die politische der preußischen Katholiken. Darauf wird das Manöverfeld des Kulturkampfes in Baden und Bayern gezeichnet, die geistigen Krisen besonders zur Zeit des Vatikanums geschildert. Sahließlich ergibt sich wieder die Tatsache, daß alle Kämpfe gegen Rom zu seiner Stärkung dienen.

Das neue'deutsche Reich ist gegründet und schon beginnt das dumpfe Grollen des preußischen Kulturkampfes. *Goyau* gruppiert ihn um die Person des eisernen Kanzlers, gibt uns ein Bild des „religiösen Bismarck", des Nationalliberalismus und des Zentrums, schildert die traurige Initiative Hohenlohes zum Kanzelparagraphen (1871), die Altkatholiken, das Jesuitengesetz (1872), die Schulgesetze und die berüchtigten Maigesetze (1873 ff). Sie traten mit Juni in Tätigkeit, Bismarck versucht in drei Absätzen einen internationalen Kulturkampf, der aber mißlingt. Die deutsche Kirche ist im Gefängnis und Exil, aber es entstehen heillose Verwirrungen und Enttäuschungen durch den passiven Widerstand der Katholiken. Darum die ersten Unterhandlungen, Falk wird verabschiedet, Baden lenkt ein, die Verbindung mit Rom wird eingeleitet, es folgen die drei ersten Rückzugsgesetze, Leo XIII wird zum Schiedsrichter in der Karolinenfrage gebeten, dann beginnt die Revision der Maigesetze (1886 ff).

Im Epilog sind die Wirkungen des Kulturkampfes auf das katholische Leben Deutschlands dargestellt. Dann folgt eine ausgezeichnete Widergabe der Dokumente von A—W. Selbstverständlich fehlen die sorgfältigen Inhaltsverzeichnisse nicht, sowie die Anmerkungen am Ende, das Namensverzeichnis.

Wir schauen das gigantische Ringen gegen Rom und finden wieder bestätigt: *Non praevalebunt.* Das weiß *Goyau* in plastischer Darstellung zu schildern, besonders die handelnden Personen treten in lebenswahrer Gestalt in herrlichen Charakterbildern vor uns auf. Das große Werk, eine prächtige, unbeabsichtigte Apologie der Kirche, ist unentbehrlich für das Studium der deutschen Kirchengeschichte von 1800—1887.

Innsbruck. Josef Brandenburger S. J.

Archiv für Religionspsychologie in Verbindung mit Prof. *Dyroff* (Bonn), Prof. *Flournoy* (Genf), Prof. *Girgensohn* (Dorpat), Prof. *Höffding* (Kopenhagen), Prof. *Külpe* (München), Prof. *Messer* (Gießen), Pfr. *Rittelmeyer* (Nürnberg), Prof. *Tröltsch* (Heidelberg) und unter ständiger Mitwirkung von Dr. *K. Koffka*, Privatdoz. für Philosophie a. d. Univ. Gießen, herausgegeben von Dr. *W. Stählin,* Pfarr. in Egloffstein. Erster Band. Tübingen 1914, J. C. B. Mohr (IV + 336 S. Lex. 8.) M 15.—, in Subskr. M 12.—.

Die Würdigung dieses religionswissenschaftlichen Unternehmens muß notwendig die anderen Veröffentlichungen zur modernen Religionspsychologie berücksichtigen. Und da kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß das „Archiv f. R." die meisten nichtkatholischen religionspsychologischen Arbeiten weit übertrifft: die ganze Haltung ist durchwegs so taktvoll, daß auch der katholische Leser nicht verletzt wird. Man sollte deshalb das A. f. R. nicht einfachhin als „Nachfolgerin" der vor kurzem sistierten „Zeitschrift für Religionspsychologie" bezeichnen, die sich in ihren ersten Jahrgängen mitunter durch einen geradezu rohen Ton hervortat. Ferner ist die Richtung des A. f. R. eine solche, daß sie unter den verschiedenen Strömungen der modernen Religionspsychologie allein wenigstens zu einer Auseinandersetzung einlädt, ohne von vornherein als vollständig unannehmbar zu erscheinen.

Grundsätzlich muß jene Religionspsychologie zurückgewiesen werden, die auf regellos gewählte und meistens abnorme Erscheinungen des religiösen Lebens sehr weitgehende Folgerungen stützen möchte, wie dies namentlich seitens amerikanischer und französischer Psychologen geschehen ist; ebenso *Wundts* Versuch, mit Hilfe willkürlicher Behauptungen historischer Art die Religion in einen zwar subtilen, aber zu deren Erklärung doch vollständig ungenügenden Psychologismus hinabzuziehen; grundsätzlich verfehlt ist auch die von vielen protestantischen Theologen bevorzugte Religionspsychologie, die letztlich aus der Ansicht herauswächst, daß jede „supranaturalistisch-metaphysische und autoritär-normative Orientierung" dem Wesen der Religion fern liege und durch empirisch-psychologisch-individualistische Rücksichten ersetzt werden müsse (vgl. hiezu *Otto Scheel*—Tübingen, Die moderne Religionspsychologie, in Ztsch. f. Theol. u. Kirche 1908, S. 1 ff).

Allen derartigen Systemen gegenüber will das A. f. R. die Religion „nur insoweit, als sie in Erlebnissen des Individuums besteht, oder soweit sie Erlebnisse und Handlungen eines Indi-

viduums oder einer Gemeinschaft von Individuen zu beeinflussen und zu färben imstande ist" (Einführung), beschreiben und das Regel- und Gesetzmäßige in diesen Erscheinungen feststellen. Das scheint auf den ersten Blick ein annehmbares Programm zu sein — bei näherem Zusehen jedoch kann auch ihm nur eine sehr bedingte Berechtigung zuerkannt werden.

Der I. Band des A. f. R. enthält außer einer programmatischen Einführung 6 Abhandlungen (*Rittelmeyer,* Die Liebe bei Plato und Paulus [Symposion und Korintherbriefhymnus]); *Behn,* Über das religiöse Genie; *A. Fischer,* Über Nachahmung und Nachfolge [Ein Beitrag zur Phänomenologie u. Psychologie des religiösen Erlebnisses]; *Stählin,* Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie; *R. Wielandt,* Die Mitarbeit der praktischen Theologen an der Religionspsychologie; *Schlüter,* Religionspsychologische Biographienforschung), eine Umfrage über Gesangbuchlieder, 7 Referate (darunter ein recht ausführliches über deutsche religionspsych. Arbeiten katholischer Autoren), 10 kürzere Besprechungen oder Anzeigen und eine Zeitschriftenschau.

So viel Anregungen und — besonders in den „Referaten" — zutreffend Berichtendes der ganze Band enthält, von ganz neuen Ergebnissen kann man doch kaum sprechen, falls man „neu" nicht so verstehen will, daß längst Bekanntes nun auch von einem ganz neuen Gesichtspunkt her bestätigt wird. Dahin gehören z. B. die interessanten Ausführungen *Rittelmeyers* über die „Übermittlung von Eindrücken" (S. 18 ff); in allerdings anderer Form findet man dieselben Gedanken in den besseren Lehrbüchern der Homiletik. — Aus den mühevoll genauen Untersuchungen *Stählins* ergibt sich anscheinend auch diese Folgerung: „in der rhetorischen Sprache, die nicht gefallen, sondern beeinflussen will, haben die Vorstellungen [im Gegensatz zur „alten Weisheit" von der Bedeutung der Vorstellungen und der Bildersprache] nur ein sehr beschränktes Daseinsrecht". In Wirklichkeit beweist diese „Folgerung" nur, daß bei dem experimentierenden Vorgehen auf psychologischem Gebiete nie genug Umsicht und Zurückhaltung geübt werden kann; kein „Experiment" vermag gegen die Tatsache der lebendigen Wirklichkeit aufzukommen, daß gerade für die rhetorische Sprache, die beeinflussen will, die Vorstellungen und Bilder eine ganz gewaltige Bedeutung haben. Richtig ist nur, daß sie nicht Selbstzweck sein können, sondern als Mittel zu dienen haben und darum eben zweckmäßig, an richtiger Stelle verwendet, richtig vorbereitet und verständig durchgeführt werden müssen. — Alles das und manches andere, worum sich die neue Religionspsychologie mit großer Gefahr der Ein-

seitigkeit und Unvollständigkeit abmüht, gehört zum uralten Erbgut der Homiletik und der übrigen Zweige praktischer Theologie, war aber leider oft als veraltet zur Seite geschoben worden.

Diese Bemerkungen wollen indessen nicht als schwerer Tadel gegen das A. f. R. gelten; sie richten sich nur gegen jene heute so häufige und am allerwenigsten in den Absichten des A. f. R. liegende Neigung, in jedem irgendwie neu aussehenden Werk sofort „Bahnbrechendes" und gar „Epochales" zu sehen. Echter Fortschritt der Wissenschaft geht doch nur sehr sachte und bescheiden einher und er ist schon für jede gute Anregung dankbar. Schwerwiegender sind andere Bedenken; sie richten sich gegen das Programm des A. f. R. und der Arbeitsgemeinschaft, die sich um dieses Organ sammeln will. Es dürfte für die Zwecke dieser Rezension genügen, zwei solche Bedenken wenigstens anzudeuten:

1. Das Programm besagt: „Nichts Schlimmeres könnte die Religionspsychologie tun, als gleichfalls [wie die Dogmatik] sich in eine Erörterung über die Wahrheit der religiösen Glaubenssätze einzulassen" (S. 6) und: „die Wahrheitsfrage selbst muß streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein" (S. 7). — Daß ein solches Ausweichen vor der „Wahrheitsfrage" irgendwie theoretisch denkbar sei, soll nicht bestritten werden; aber die praktische Durchführung dieses Grundsatzes? Zum mindesten wird er als ein unnatürlicher Zwang empfunden werden.

Jedenfalls müßte dann eine solche Religionspsychologie sich auch von allem frei halten, woraus falsche Schlüsse betreffs der Wahrheit der Religion folgen müßten. Wahrscheinlich hat auch diese Einsicht die Verfasser des Programms dazu geführt, sogar einer Definition der Religion selbst aus dem Wege zu gehen! „Doch wie soll dann das Arbeitsgebiet begrenzt werden, wenn der Hauptbegriff unbestimmt bleibt? Die Frage wird sich in der Praxis einfach dahin erledigen, daß jeder Forscher das untersucht, was er als Religion bezeichnet; und dies ist es, was die Herausgeber wünschen" (S. 2) — aber damit ist man auch der „Wahrheitsfrage" nicht etwa ausgewichen, sondern man hat im Grunde die Kennzeichen wahrer Religion in Frage gestellt. Denn was wird naturnotwendig aus einem Tatsachenmaterial gefolgert werden müssen, in dem ganz Widerstrebendes — und widerstrebend sind doch heute die „Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen Religion bezeichnet werden" (S. 2) — unter einem Namen vereinigt wird? So sehr man sich gegen diese Argumentation verwahren wird, sie bleibt logisch unanfechtbar. Indessen soll, der

Kürze wegen, eine leichter verständliche Beweisführung beigefügt werden:

Der erste Artikel über die „Liebe bei Plato und Paulus“ schließt mit dem Abschnitt: „Ausblick“. Darin wird auch die Frage aufgeworfen, ob heute noch eine „Dogmatik“ geschrieben werden kann (S. 39). Antwort: „Dogmatik kann nur noch geschrieben werden in dem Sinn, daß hervorragende einzelne Geister bekennen und begründen, was vom Weltgeheimnis, vom Welthintergrund in ihrer Seele Aufnahme gefunden hat“. — Und wie stellt sich künftig die Aufgabe der Ethik? (S. 40.) „Sie kann nicht irgendwelche Gebote Jesu in die Gegenwart übertragen und mit den Bedürfnissen und Anschauungen der Gegenwart auseinandersetzen wollen. Sie kann auch nicht bloß irgendwelche Lebensauffassung darstellen wollen, die einer vorausgesetzten Glaubensauffassung entspricht. Sie kann in unserer Zeit nur noch ganz persönlich darstellen, welche erlebte oder doch in der Richtung des eigenen Erlebens gewünschte Wirkung im menschlichen Leben dem entspricht, was der Seele vom Weltgrund bisher aufgegangen ist“. — Kräftiger als es hier geschieht, kann wohl dem Programmpunkt vom Nichtberühren der religiösen Wahrheitsfrage nicht entgegengetreten werden; hier wird ja zur Wahrheitsfrage in ihrer allgemeinsten Form Stellung genommen, und zwar in einer für Katholiken unannehmbaren Weise! Übrigens finden sich auch in den anderen Beiträgen ganz ausgiebige philosophisch-metaphysische Erörterungen; *A. Fischer* stellt seiner Arbeit über Nachahmung und Nachfolge — und mit vollem Recht — das Kapitel voraus: Eine kritische Vorbemerkung aus dem Problemkreis der Ethik (S. 68 ff). Es ist eben ein unnatürlicher Zwang, bei irgend einem Wissenszweig, geschweige denn bei der Untersuchung religiöser Erlebnisse, an der Wahrheitsfrage vorbeizugehen; der Grund ist einleuchtend: solche „Erlebnisse“ sind ja mit der Wahrheitsfrage aufs innigste verbunden, ja im gewissen Sinne ist Religion die Wirklichkeit und Wahrheit selbst. Es wird auch schwer gelingen, selbst unter den modernen größeren Schriften zur Religionspsychologie irgend eine zu finden, die an der Wahrheitsfrage vollkommen neutral vorbeigekommen wäre; auch dem I. Band des A. f. R. ist das nicht gelungen.

2. In dem ganzen Buch sucht man vergebens nach irgend einem Anzeichen, daß das tiefste aller religionspsychologischen Probleme, nämlich das Verhältnis der natürlichen seelischen Betätigungen zum Wirken der göttlichen Gnade, im A. f. R. die gebührende Berücksichtigung finden würde. Höchst wahrscheinlich wird man sagen derartiges gehöre in die Theologie, nicht in die

Psychologie. Antwort: Dann hätte aber das A. f. R. kein Recht auf seinen Namen; „d i e“ Religionspsychologie kann doch unmöglich die wichtigsten Seiten des religiösen Lebens der Seele ausschalten. Die moderne, exakt und sogar experimentell vorgehende Religionspsychologie kann in Wirklichkeit höchstens als kleiner Beitrag zur Religionspsychologie anerkannt werden; wollte sie sich dennoch als „d i e “Religionspsychologie ausgeben, so bedeutet das wiederum die größte Gefahr und Einengung für die wahre Religion.

Diese Bedenken wollen nur Andeutungen sein, die einer allseitigen Vervollständigung fähig sind. Sie dürften aber genügen, um es klar zu machen, daß k a t h o l i s c h e T h e o l o g e n an dem A. f. R. nicht ohne weiteres mitarbeiten können. Es ist übrigens von vornherein schwer verständlich, wie gerade Religionsp s y c h o l o g i e als gemeinsames Arbeitsfeld für Protestanten und Katholiken gesucht werden konnte: gerade in den Meinungsverschiedenheiten über die psychologische Seite der Religion liegt ja doch seit Luthers Zeiten die Wurzel der größten Gegensätze in den Lehren über Religion und religiöses Leben. Will man etwa in der Arbeitsgemeinschaft des A. f. R. die überwiegende Mehrheit der protestantisch-theologischen Mitarbeiter dazu bewegen, ihre ganze Vergangenheit zu vergessen?

Es wäre weit besser, das A. f. R. seinen nichtkatholischen Urhebern zu überlassen, und die katholischen Theologen, Psychologen und Pädagogen zu einem selbständigen Studium der religionspsychologischen Fragen zu sammeln. Man sollte dies auch schon aus Pietät gegen die großen älteren Theologen tun, die längst eine wahrhaft umfassende, also „d i e“ Religionspsychologie eingeleitet, wenn auch noch nicht als selbständigen Wissenszweig ausgebaut haben. Auch an Material und an Mitteln zur zuverlässigsten Beobachtung religiöser Betätigung ist katholisches Leben und katholische Seelsorge überreich. Fremde Gefolgschaft ist da unbegreiflich, und, bei den heutigen Literatur- und Leseverhältnissen, eine nicht geringe Gefahr für sehr viele aus allen, nicht bloß aus den „weniger gebildeten“ Ständen. Damit sind auch die im Eingange dieser Rezension S. 812 erwähnten Bedingungen bezeichnet, unter denen allein die psychologische Seite der Religion in exakter Weise erfolgreich studiert werden kann.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Analekten

Johann von Dambach, Dominikanermönch und Professor der Theologie, † 1372. In die Reihe jener Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, die in gründlicher und recht zu Herzen gehender Weise das Thema der *„Remissio penae et culpae“* behandelten[1], gehört auch Johann von Dambach (de Tambaco meist genannt) im Elsaß. Zuerst in Straßburg, wo er 1308 in den Dominikanerorden eintrat, gebildet, begab er sich, wie die bei *Quétif*[2]) enthaltenen Nachrichten zu ergeben scheinen, zwecks Vervollständigung seiner Bildung nach Paris, und hat dann als Lehrer und Prediger in verschiedenen Klöstern Deutschlands gewirkt, wobei er zugleich Muße fand, eine ausgedehnte literarische Tätigkeit zu entfalten, die ihm Ansehen bei den Zeitgenossen verschaffte. Einen Traktat „De deliciis paradisi sensualibus“ widmete er dem ihm in besonderen Wohlwollen zugetanen Papst Klemens VI († 1350). Bekannter aber machte ihn u. a. seine in der Jagellonischen Bibliothek zu Krakau enthaltene Abhandlung „De quantitate indulgentiarum“ (Handschrift 1614, Blatt 581 bis 591, hier im Jahre 1434, lange nach seinem Tod, der 1372 erfolgte, niedergeschrieben), und der inhaltlich verwandte „Tractatus de culpa et gratia“ vom Jahre 1357.

Auch ein umfangreicher, aus 15 Büchern bestehender Traktat rein erbaulich-doktrinären Inhalts, und der ausgesprochen nominalistischen Richtung angehörig, „De consolatione theologiae“, stammt von Johann von Dambach her. Die Anfangsworte lauten:

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie 29, S. 600—605.

[2]) *J. Quétif* und *J. Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum. Band I. Paris 1719.

Quoniam secundum apostolum, quecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per consolacionem scripturarum spem habeamus, qua scilicet spe gaudentes in tribulacione. In der Stadtbibliothek zu Trier fand ich ihn in zwei Exemplaren vor: Hds. 195, Blatt 114—135 und 1974, Blatt 2—33 an letzterer Stelle mit ausdrücklicher Nennung von Johannes de Tambaco als Verfasser. Drucke erschienen u. a. Basel 1492 und Paris 1493 in Sonderausgaben, ferner eingeschaltet auch in des Pariser Kanzlers Johannes Gerson Werke Band I (Antwerpen 1706). Nur zwei Handschriften, soweit mir bekannt, überliefern diesen Traktat auf den Namen des Wormser Bischofs Matthäus von Krakau († 5. März 1410 in Heidelberg): Jagellonische Bibliothek zu Krakau 554, Blatt 187—207[1]), und Pelplin, Klerikalseminar-Bibliothek 220, Blatt 42—74. Da es sich hier aber um ganz vereinzelt auftretende Angaben handelt, und zudem der Irrtum in der Pelpliner Handschrift dadurch veranlaßt zu sein scheint, daß des Matthäus von Krakau bekanntes „Rationale divinorum operum" und verschiedene andere, diesem Bischof angehörige Werke vorausgegangen sind, so will es als Schlußfolgerung sich ergeben, daß Matthäus von Krakau eine Schrift „De consolatione theologiae" überhaupt nicht verfaßt und *F. Franke* in seiner vor vier Jahren erschienenen Dissertation (überdies ohne Kenntnis von der Pelpliner Handschrift zu haben) im Unrecht sich befindet, wenn er ein solches Werk dem Matthäus von Krakau zuerkennt[2]).

Königsberg i. Pr. Dr. Gustav Sommerfeldt.

Die Erhaltung der Jesuiten in Weiß-Rußland[3]). Die Jahrhundertfeier der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu auf dem ganzen Erdkreis durch Papst Pius VII am 27. September 1814 weckt wiederum

---

[1]) Krakau 2549, Blatt 65—111 dagegen ohne Nennung eines Autors; desgleichen anonym Danzig, Marienkirchen-Bibliothek Quart 35 (alte Zählung 17) Stück 9; Budapest, Universitäts-Bibliothek 54, Blatt 89—135 und öfter.

[2]) *F. Franke*, Matthäus von Krakau, Bischof von Worms, 1405 bis 1410. Greifswalder Dissertation 1910, Seite 125. Den von mir in Zeitschrift für katholische Theologie 29, Seite 165—168 u. 600—605 behandelten Heinrich von Bitterfeld nennt *Franke* ebenda S. 50 unrichtig Heinrich Bitterfest.

[3]) Nach *Pierling*, La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatique. Tome V. Katharine II. — Paul I. — Alexander I. Paris, Plon, 1912. V u. 480 pp.

die Erinnerung an die Erhaltung eines kleinen Restes der großen Gesellschaft im schismatischen Rußland durch die Vermittlung der aufgeklärten Alleinherrscherin, Katharina II. Da die Aktensammlungen in Petersburg und Moskau erst in jüngster Zeit einem Mitgliede dieser Gesellschaft zugänglich geworden sind, war bisher in der Geschichte dieser Erhaltung noch vieles nicht ganz klar. Durch die Angriffe *Augustin Theiners* auf die Jesuiten in Rußland wurden überdies Fragen aufgeworfen, deren endgültige Lösung gar sehr die Beibringung neuer Dokumente erheischte. P. *Pierling* hat nun in dem neuesten Bande seines sehr geschätzten Werkes über die Beziehungen des heiligen Stuhles zu Rußland diese Angelegenheit des Fortbestandes der Jesuiten in Weiß-Rußland nach der Aufhebung des Ordens durch Klemens XIV nicht nur oberflächlich gestreift, sondern mit Benützung der neu entdeckten Akten so eingehend behandelt, als es die Anlage und die Bestimmung seines Werkes gestattete. Dadurch gelang es ihm, manchen Zweifel zu lösen und in die noch herrschende Unklarheit mehr Licht zu bringen. Deshalb dürfte es sich lohnen, auf diesen Abschnitt seines auch in dieser Zeitschrift wiederholt empfohlenen Werkes etwas näher einzugehen und das Ergebnis seiner Forschungen den Lesern ausführlicher darzulegen.

Seitdem Peter der Große im Jahre 1619 die böhmischen Jesuitenmissionäre, die durch die Vermittlung des Kaisers Leopold II nach Moskau gekommen waren, ausgewiesen hatte[1]), war kein Jesuit mehr zu dauerndem Aufenthalte nach Rußland gekommen. Nur ganz im Verborgenen und auf kurze Zeit vermochten einige zu den verlassenen Gläubigen vorzudringen und sie durch einige Worte der Erbauung in ihrer Verlassenheit zu trösten. Diese Verhältnisse änderten sich, als Katharina II bei der ersten Teilung Polens 1772 das Land zwischen Düna, Dnjepr und Drutsch, also den östlichen Teil Littauens, mit Rußland vereinigte. Hier hatten die Jesuiten der Provinz Mazovien vier Kollegien, zwei Residenzen und vierzehn Missionen. Viele zweifelten, ob Katharina die Jesuiten auf ihrem neu erworbenen Gebiete dulden würde. In der Tat war sie anfangs sehr mißtrauisch gegen sie und ließ sie heimlich überwachen. Bald aber änderte sie ihren Sinn. Die Regierung hatte den Bewohnern dieser Gegenden freigestellt, auf ihren Besitzungen zu bleiben und den Huldigungseid zu leisten oder nach Polen auszuwandern. Eine Auswanderung im großen Stile wäre der Regierung selbstverständlich sehr unangenehm gewesen. Dennoch entschloß sich der lateinische Bischof von Polozk *To-*

[1]) *Pierling,* La Russie et le Saint-Siège IV 292—295.

wianski mit mehreren seiner Domherren die Stadt zu verlassen und nach Polen zu ziehen, um seiner Vaterlandsliebe lauten Ausdruck zu verleihen und seinen Widerwilllen gegen die gewaltsame Losreißung der Provinz von Polen kundzugeben. Für einen polnischen Patrioten war es unter solchen Umständen nicht leicht, in Rußland zu bleiben, zumal man bei den Polen leicht in schlechten Ruf kommen konnte. Dennoch folgte der kluge Rektor des Jesuitenkollegs in Polozk nicht dem Beispiele des Bischofes Towianski, sondern blieb mit den Seinen in der Stadt. Die Rücksicht auf die geistliche Pflege der Katholiken und auf die Erhaltung der katholischen Unterrichtsanstalt im Lande hatte ihn dazu bewogen. Rektor war damals P. *Stanislaus Czerniewicz*, ein Mann von nicht gewöhnlicher Begabung. Bei aller Liebe zur inneren Sammlung war er doch rührig und tätig und verband mit Würde und Selbstbewußtsein in seinem Auftreten eine große Herablassung. Er wußte sich zu beherrschen und verlor auch in schwieriger Lage nicht leicht die Ruhe. Die Kraft seiner wohl überlegten Worte machte Eindruck. P. *Czerniewicz* war jetzt nach der Auswanderung des Bischofs einer der Angesehensten unter den Geistlichen des lateinischen Ritus in der Stadt. Er entschloß sich mit den Seinen, der neuen Regierung den verlangten Eid zu leisten. Das war ein gutes Beispiel für viele Unentschlossene. Katharina teilte das ganze neu erworbene Gebiet in zwei Gouvernements mit den Hauptstädten Pskow und Mohilew, ernannte die beiden Generäle Kretschetnikow und Kakhowski zu Gouverneuren und setzte ihren Günstling *Zakhar Tschernyschew* als Generalgouverneur über diese beiden. Tschernyschew, ehemals ein wackerer Soldat, jetzt am Hofe der Kaiserin zu Petersburg einer ihrer Lieblinge, war den Jesuiten sichtlich gewogen. Als P. Stanislaus Czerniewicz mit den beiden PP. *Gabriel Lenkiewicz* und *Joseph Katerbring* als Vertreter der lateinischen Geistlichkeit von Polozk nach Petersburg kam, um der Kaiserin persönlich ihre Huldigung darzubringen, wurden sie vom Generalgouverneur, der ihnen bei der Kaiserin den Zulaß erwirken sollte, sehr freundlich aufgenommen. Auch Katharina fand an ihrem Besuche so großen Gefallen, daß sie zu den berühmten Vorstellungen in der Eremitage eingeladen wurden. Dazu fanden die drei Jesuiten noch eine unerwartete Stütze an dem Senator *Teplow*, ihrem ehemaligen Schüler, der der Kaiserin bei ihrer Thronbesteigung wichtige Dienste geleistet hatte. Durch seinen Fleiß und seine Schmiegsamkeit wußte er sich seitdem in ihrer Gunst zu erhalten. Von ihm erfuhren die Jesuiten die Ansichten der Senatoren. Mit dem Hinweis auf die Ausweisung der

Jesuiten durch Peter den Großen und auf ihre Bekämpfung in den katholischen Königreichen der Bourbonen hätten viele Räte der Kaiserin ihre Ausweisung aus Rußland verlangt, allein Katharina habe ihnen geantwortet: Sie habe dieselbe Macht wie Peter der Große. Wenn Peter Gründe gehabt habe, die Jesuiten auszuweisen, so habe sie noch bessere, sie beizubehalten. In Rußland sei kein Grund vorhanden, die Gewaltmaßregeln, die andere Staaten gegen sie gebrauchten, auch hier anzuwenden, da die Jesuiten noch nichts gegen Rußland verbrochen hätten. Die Bitte des Rektors Czerniewicz um Anerkennung der Jesuiten in Rußland fand daher die Zustimmung der Kaiserin und des Senates. Mit Rücksicht auf die Unentgeltlichkeit des Unterrichtes in ihren Kollegien erteilte ihnen die Kaiserin sogar Steuerfreiheit, wenigstens in Bezug auf die Grundsteuer, und versprach ihnen die Sicherung ihres noch in Polen liegenden Landbesitzes. Von da an war der Fortbestand der Jesuiten in Rußland gesetzlich gesichert.

Da kam die Gefahr von einer anderen Seite. Als die drei Jesuiten Mitte Februar 1773 wieder nach Polozk zurückgekehrt waren, verbreitete sich das Gerücht von der baldigen Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch den Papst. Wirklich kam im nächsten Herbste das Aufhebungsbreve vom 21. Juli 1773 „*Dominus ac Redemptor*“ auch nach Polen und wurde in den noch polnischen Gebieten vorschriftsgemäß von den hiezu verordneten Kommissären in jedem Kolleg kundgemacht. Die polnischen Provinzen lösten sich auf und der Povinzial von Mazovien übertrug all seine Vollmachten dem Rektor des Kollegs in Polozk Stanislaus Czerniewicz. Was sollte dieser tun? Das Kolleg und die übrigen Häuser in Weiß-Rußland eigenmächtig auflösen durfte er nicht, da der Papst das Inkrafttreten des Aufhebungsbreves von der vorgeschriebenen Kundmachung in jedem einzelnen Kolleg abhängig gemacht hatte[1]. Zusammenzubleiben und die gewöhnlichen Arbeiten fortzusetzen, schien auch nicht erlaubt zu sein, da der Bischof von Wilna, *Massalski*, am 29. September 1773 den Jesuiten in Polozk verboten hatte, den Ort zu verlassen und über ihr Vermögen Verfügungen zu treffen. Sicherlich hoffte er, ihr Erbe antreten zu können. Von der andern Seite verweigerte Katharina dem päpstlichen Breve das „*Exequatur*“. Für Rußland konnte es somit nicht publiziert werden. Czerniewicz zog nach allen Seiten Erkundigungen ein, um sich über die neue Lage Klarheit zu verschaffen. Mitten in diesen Arbeiten wurde er unerwartet wieder nach Pe-

[1]) Vgl. die hierauf sich beziehenden Ausführungen *Pierlings* auf p. 47—49.

tersburg gerufen. Er reiste gegen Ende November 1773 dahin in Begleitung derselben zwei Patres wie im vorigen Jahre. Als Grund für diese Berufung gab man vor, daß noch mit dem Königreich Polen einige Besitzfragen des Kollegs in Polozk zu ordnen seien. Unter den durch das päpstliche Breve geschaffenen Verhältnissen war aber die Forterhaltung der Jesuiten in Weiß-Rußland die Hauptsache. Sie mußte in Petersburg zur Entscheidung kommen. Deshalb wandte sich P. Czerniewicz am 1. Dezember brieflich von Riga aus an den päpstlichen Nuntius *Garampi* in Warschau und bat ihn in der schwierigen Lage um Rat und um nähere Befehle, die er genau einzuhalten versprach. *Garampi* schwieg, obwohl er den Brief des Rektors sicher erhalten hat, da er noch unter seinen Papieren in Rom sich findet.

In Petersburg trafen die Jesuiten den Grafen Tschernyschew wieder so zuvorkommend wie das erste Mal. In den Gesprächen über die laufenden Angelegenheiten kam man sofort auf die Hauptfrage. Der orthodoxe Statthalter bedauerte die päpstlichen Maßnahmen und versprach den Jesuiten seine Hilfe zur Erhaltung des Ordens in Rußland. Aber anstatt sich auf seine Gedanken einzulassen, bat P. Czerniewicz zum Erstaunen des Gouverneurs um die gesetzmäßige Bekanntmachung des päpstlichen Breves mit allen Folgerungen, die sich daraus ergeben würden. Auf der Reise waren die drei Jesuiten übereingekommen, diese Bitte zu stellen. Sie wollten jede Verantwortung für das, was allenfalls geschehen würde, von sich abwälzen, aber die Erhörung ihrer Bitte bedeutete die Vereitelung der Kultivierungspläne, die Tschernyschew in den neu erworbenen Provinzen hatte. Wo gab es in Rußland Lehrer, um die abgehenden Jesuiten zu ersetzen? Wie könnten die Schulen ohne die Jesuiten bestehen? Von diesen Gedanken erfüllt, forderte der Generalgouverneur die drei Jesuiten auf, zuzuwarten und sich ihren Schritt noch einmal ernstlich zu überlegen.

Sie blieben bei ihrem Entschlusse und baten den Gouverneur, ein diesbezügliches Gesuch an höchster Stelle vorzulegen. Sie beschworen darin die Kaiserin bei allem, was ihr heilig wäre, die Veröffentlichung des päpstlichen Breves mit allen daraus sich ergebenden Folgen zu gestatten. Die Antwort der Kaiserin ließ ungefähr vier Wochen auf sich warten. Die Ursachen dieser Verzögerung lagen aber nicht in der Unentschiedenheit der Czarin, denn diese hatte ihren Willen schon deutlich genug kund gegeben. Am 8. November 1773 hatte sie mit Bezug auf das Aufhebungsbreve ausdrücklich erklärt, es sei ihr Wille, die Jesuiten im russischen Reiche zu erhalten, sie in ihren Schutz zu nehmen und

die Unantastbarkeit ihres Besitzes zu gewährleisten. Die kirchlichen Obern wurden angewiesen, nichts gegen den kaiserlichen Befehl zu tun, das Aufhebungsbreve nicht kundzumachen, und auch nicht zu erlauben, daß es heimlich verbreitet würde. Der Senator Teplov wurde mit der Aufgabe betraut, diese Verordnungen mündlich dem Bischofe von Mallo mitzuteilen und Graf Tschernyschew sollte von ihm als Pfand des Gehorsams und der genauen und allseitigen Vollziehung dieser Erlasse die Unterschrift fordern. Bischof *Siestrzencewicz* war der Kaiserin zu Willen.

Die Sache der Jesuiten war demnach bei Katharina schon damals entschieden, aber sie zögerte mit der Antwort vielleicht deshalb, weil sie, um die Bedenken der Jesuiten zu zerstreuen, noch mit den Vertretern des Papstes sich ins Einvernehmen setzen wollte. P. Czerniewicz hatte sich nämlich in seiner Denkschrift auf den Papst berufen und Katharina hoffte, beim Papste etwas zu erreichen. Gegen Ende Dezember rief der Gouverneur Tschernyschew den Rektor von Polozk nochmals zu sich, berief sich auf die Einführung und Handhabung des „*Exequatur*“ in katholischen Städten und leitete daraus für Katharina das Recht ab, das Aufhebungsbreve einfach nicht über die Grenzen ihres Reiches gelangen zu lassen. Dann klopfte er ihm auf die Schultern und sagte: „Seien sie versichert, der Papst wird eines Tages froh sein, daß wir euch erhalten haben“. Nach andern Quellen, die nicht weniger glaubwürdig sind, soll Katharina selbst dem Rektor geantwortet haben: „Ihr müßt dem Papste in allem gehorchen, was den Glauben betrifft, im übrigen seid Ihr Eurem Landesfürsten Gehorsam schuldig. Da ihr aber Bedenken habt, werde ich einen Gesandten nach Warschau schicken, um dort mit dem päpstlichen Nuntius zu unterhandeln“. Wir besitzen zwar keine Nuntiaturberichte über diese Sache, aber Beweise für einen diplomatischen Verkehr mit dem Nuntius sind vorhanden. Während seines Aufenthaltes in Petersburg schrieb P. Czerniewicz zum zweiten Mal an den Nuntius Garampi nach Warschau, erhielt aber wieder keine Antwort. Dafür erfloß am 13. Jänner 1774 ein kaiserlicher Erlaß, der die Verhältnisse der Jesuiten in Weiß-Rußland regelte und sie von der Grundsteuer freisprach.

Alles das ereignete sich unter den Augen des Bischofs von Mallo Siestrzencewicz. Er erwartete eben damals aus Rom weitgehende Vollmachten zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in den von Polen losgerissenen Gebieten und ließ sich daher von allem unterrichten. P. Czerniewicz hatte ihm seine Denkschrift gezeigt, die er der Kaiserin eingereicht hatte, und zeigte ihm dann auch ihre Antwort. Der Bischof riet ihm, noch weiter auf seiner

Forderung zu bestehen, hatte aber nicht den Mut, selbst einen weiteren Schritt zu tun. Deshalb hielt sich auch der Rektor für entschuldigt. Er hatte ja das ausdrückliche Verbot, auf diese Sache wieder zurückzukommen. Der Rat des Bischofs war auch nicht ernst gemeint, denn Siestrzencewicz wußte sehr gut, wie die Sache stand. Er hatte nicht allein die bei der Audienz versprochene Unterschrift gegeben, „der kaiserlichen Majestät zu gehorchen“, sondern auch beim päpstlichen Nuntius Garampi für die Jesuiten sich verwandt. Ob er dies aus eigenem Antrieb oder auf Befehl der Kaiserin getan hat, ändert an der Sache nichts.

Nun beginnt aber in der Geschichte der Erhaltung der Gesellschaft eine Zeit fast unaufhellbarer Dunkelheit und verworrener Unsicherheit nicht aus Mangel an Nachrichten, sondern weil die Haltung maßgebender Persönlichkeiten manches Rätsel auferlegt. Sie handeln, als ob sie sich selbst dementieren wollten und scheuen sich auch nicht vor offenen Widersprüchen. Dabei unterlassen sie es, ihre früheren Aussagen ausdrücklich zu widerrufen und sie in Einklang zu bringen, mit dem, was sie anderweitig bekannt gemacht haben.

Ein Meister in diesem widerspruchsvollen Benehmen ist Bischof Siestrzencewicz. Von dem Generalgouverneur Tschernyschew gedrängt, schreibt er an den Nuntius Garampi: „Ich habe gestern (der Brief ist datiert 7. [18.] Jänner 1774) von ihrer kaiserlichen Majestät den Befehl erhalten, die Jesuiten zu lassen wie sie sind. Gehorsam ist notwendig. Möchten darum Euere bischöfliche Gnaden Seine Heiligkeit bitten, daß sie sich würdige, die Bedenken der Jesuiten zu zerstreuen, ihnen zu gestatten, Namen und Kleid ihrer Gesellschaft beizubehalten, ihre geistlichen Arbeiten fortzusetzen und das gemeinsame Leben beizubehalten. Kurz, tun Eure Exzellenz, was Sie unter diesen Umständen für passend halten“. Was ist klarer und bestimmter als der Auftrag der Kaiserin: die Jesuiten zu lassen, wie sie sind? Allein der Bischof von Mallo fügt die Erklärung hinzu: „Die Jesuiten sind von nun an durch ihr Gelübde des Gehorsams nicht mehr ihren eigenen Obern verpflichtet, und auch nicht mehr exempt, sondern mir unterworfen“. Das wäre gerade das Gegenteil von dem, was die Kaiserin wollte, aber der Briefschreiber ließ sich durch diesen Widerspruch nicht in Verlegenheit bringen.

Übrigens hätte er sich auch auf die Kaiserin selbst berufen können. Die Verordnungen, die sie jetzt zu Gunsten der Jesuiten erließ, standen nicht im Einklange mit dem Ukas vom 14. Dezember 1772 und entzogen sie gänzlich der bischöflichen Jurisdiktion. Im Ukas von 1772 waren die Ordensleute ohne alle Aus-

nahme in gleicher Weise den Bischöfen unterstellt worden wie die Weltgeistlichkeit; so oft aber die Kaiserin nachher die Gewalt der Bischöfe über die Ordensleute bestätigte, nahm sie immer die Jesuiten aus und erklärte, daß es ihnen gestattet sei, nach ihrem Institute zu leben.

Auch die Jesuiten selbst ließen sich Widersprüche zu Schulden kommen. Es war gewiß ihr Ideal, der Fahne treu zu bleiben, zu der sie geschworen hatten. Das päpstliche Aufhebungsbreve galt für sie nicht, dennoch schloß der Vizeprovinzial Czerniewicz am 1. Februar 1774 mit dem Bischof von Mallo eine Vereinbarung. Sie unterzeichneten mit einander ein Schriftstück, das in Fragen und Antworten ihre gegenseitigen Beziehungen regelte. Die Jesuiten anerkennen die bischöfliche Jurisdiktion, um sich wenigstens in dieser Beziehung mit Zustimmung der Kaiserin dem Breve Klemens XIV zu unterwerfen und unterstellen dem Bischof die Fragen der inneren Disziplin und darunter auch sogar die Wahl der Obern. Doch kann man darin nicht einen völligen und dauernden Verzicht auf ihre Ordensrechte sehen, sondern nur eine vorläufige provisorische Abmachung. In seinen Antworten beruft sich der Bischof von Mallo auf den Brief des Bischofs von Wilna Massalski vom 29. September 1773, auf den Befehl der Kaiserin und den Brief des Generalgouverneurs Tschernyschew vom 18. Jänner 1774 und kommt zu dem Schlusse, daß die Jesuiten bleiben sollen, was sie sind, erklärt sich aber dadurch *implicite* als ihr Oberer, daß er dem P. Czerniewicz für drei Monate seine Machtvollkommenheit delegiert und Aufschluß verlangt über die einzelnen Personen, das Einkommen und die Studien. Doch blieb diese Vereinbarung ohne Einfluß auf die weitere Entwicklung der Dinge; denn nicht lange nachher verbreitete sich das Gerücht und behauptete sich die ganze Zeit, daß der Papst, heimlich gefragt, den Fortbestand der Jesuiten in Rußland nicht mißbilligt habe. Die Haltung Roms in dieser Angelegenheit wird bald klarer werden. Wie sich Bischof Siestrzencewicz die Sache dachte, kann man aus seinen Briefen ersehen. Er schreibt: „Die Feder, mit der der Papst die Aufhebungsbulle (sollte heißen Breve) unterzeichnet hatte, war noch kaum trocken, als Klemens XIV die Vorstellungen entgegennahm, die sein getreuer Bischof in getreuer Erfüllung seiner Pflicht durch den Nuntius machen ließ und mit ihm sich vertrug. Seine Heiligkeit erlaubte, daß der Bischof sich der Jesuiten bediente, aber in keiner Weise von ihrer Gemeinschaft spreche. So wenig mißbilligte er seine Festigkeit und so entzog er ihm das Vertrauen, das er zum Bischof hatte, daß er ihm vielmehr gewisse Vorrechte verlieh". Einige Jahre später, in dem Erlasse vom 13. Juni 1779.

spricht er noch deutlicher und sagte mit Rücksicht auf Katharina II und den Papst Klemens XIV, „er habe es unterlassen, das Breve in Rußland auszuführen“, und Pius VI habe aus denselben Gründen den Jesuiten niemals verboten, in Rußland das zu bleiben, was sie waren, ihren Namen und ihre Besitzungen zu behalten.

Die Jesuiten zweifelten wohl an dieser Entwicklung. Unter ihnen erhielt sich sogar die Überlieferung, daß Klemens XIV in dieser Sache an die Kaiserin Katharina II geschrieben habe; doch wurde ein solcher Brief bis heute noch nicht gefunden[1]). Tatsache ist, daß sie im Vertrauen auf die Haltung des Papstes sich in Weiß-Rußland immer besser organisierten und auf die strenge Durchführung ihrer Exemption drangen, was ganz gegen die Absichten des Bischofs Siestrzencewicz war. Die guten Beziehungen zu ihm wurden dadurch gestört. Im Jahre 1774 bereitete man ihm im Kolleg zu Polozk eine warme Aufnahme und begrüßte seine Ernennung als ein Werk des heiligen Geistes, aber als er von seinen Rechten Gebrauch machen und über die Personen verfügen wollte, stieß er auf harten Widerstand. Die Klagen der beiden Parteien gelangten bis an den Fuß des Thrones. Graf Tschernyschew erinnerte deshalb in seiner Zuschrift vom 7. November 1775 den Bischof an den unabänderlichen Willen der Kaiserin, die Jesuiten zu lassen, wie sie seien (S. 45—57).

In Rom verzichtete man aber nicht sogleich auf die vollständige Durchführung des Aufhebungsbreves. Auf Vorschlag des Warschauer Nuntius Joseph Garampi beschloß der Papst mit seinem ganz den Spaniern ergebenen Kardinal *Orazio Pallavicini* den vielgereisten Malteserritter *Michael Heinrich Markgrafen von Sagramoso* als Gesandten nach Petersburg zu senden, damit er nicht allein die Erhaltung der unierten Kirche in Rußland und die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse von Katharina erwirke, sondern auch die Verkündigung und Ausführung des Breves *Dominus ac Redemptor*. Allein der Tod des Papstes am 22. September 1774 ließ die Ausführung dieses Beschlusses in Vergessenheit geraten. Als Garampi am 29. März 1775 wieder daran erinnerte, schrieb man neuerdings an Sagramoso. Er sollte die den unierten Ruthenen entrissenen Kirchen zurückfordern, eine Vermehrung der Diözesen zu erlangen trachten und sich im übrigen an die Weisungen Garampis halten. In den ausführlichen Instruktionen, die Garampi für seinen Freund verfaßte, werden die

[1]) Vgl. *B. Duhr*, Hat Papst Klemens XIV durch ein Breve das Fortbestehen der Jesuiten in Rußland gebilligt? in Stimmen aus Maria Laach LXXXVII (1913/14) S. 458 ff.



Jesuiten nicht erwähnt. Seine Aufträge in dieser Beziehung wurden demnach als rein vertraulich behandelt und nicht dem Papiere anvertraut. Seine Gesinnung ist aus andern Aufzeichnungen hinreichend bekannt. Lange vor der Aufhebung der Gesellschaft hatte Garampi Nachgiebigkeit gegen die Forderungen der Höfe empfohlen. Sein Plan war, daß der Papst unvermutet alle Archive der Jesuiten versiegeln lasse, zur Prüfung der Beschwerden wider die Jesuiten eine eigene Kommission einsetze, bestehend aus zwei Feinden der Jesuiten und zwei unparteiischen und alle Fürsten auffordere, ihre Klagen vor diese Kommission zu bringen. Allein Papst Klemens XIII, ein Freund der Jesuiten, wies den Vorschlag ab mit den Worten: „Wir wollen keine Ungerechtigkeit begehen. Wenn unsere Antwort den Wünschen der Höfe nicht entspricht, kommt dies einer Ablehnung ihrer Forderungen gleich und unsere Lage bleibt dieselbe". Nachdem Klemens XIV die Gesellschaft aufgehoben hatte, glaubte Garampi nicht, daß sie jemals wieder erstehen könnte. Er arbeitete an der Kundmachung und Vollziehung des Breves in Preußen und Rußland. In Anbetracht des unabänderlichen Verlangens der Czarin Katharina milderte er später seine Forderungen. Sein Vertrauter Sagramoso erreichte trotz der bezaubernden Kraft seiner Rede und seines Auftretens nichts bei Katharina. Eine persönliche Rücksprache mit der Kaiserin über den Zweck seiner Sendung wurde ihm nicht gestattet. Er konnte somit die Verkündigung des Breves bei der Kaiserin gar nicht anregen. Garampi stachelte umsonst den Eifer seines Gesandten. Auch ein anderer Plan mißlang. Der Nuntius wollte die Jesuiten bewegen auseinander zu gehen, indem er ihnen vorstellen ließ, sie könnten sich nachher mit Erlaubnis des heiligen Stuhles wieder vereinigen und unter einem andern Namen ihre Tätigkeit wieder aufnehmen. Das würde, wie er hoffte, die Bourbonen beruhigen, und auch Katharina hätte keine Ursachen zu klagen. Allein in Petersburg verstand man derartige feine Unterscheidungen nicht (S. 76).

Katharina fuhr fort, die Jesuiten zu begünstigen. Von Zeit zu Zeit jammerte der Bischof von Mallo Siestrzencewicz über die Jesuiten, blieb aber dennoch auch fernerhin ein gehorsamer Diener der Kaiserin und vollführte gewissenhaft alle ihre Befehle (82). Der Nachfolger Garampis in Warschau, *Johann Andreas Archetti*, Erzbischof von Korinth, war vor der Aufhebung ein Freund der Jesuiten gewesen und hatte sie mit *Rezzonico* verteidigt. Unter Klemens XIV wurde er mit der Auflösung des römischen Seminars betraut und schrieb bei dieser Gelegenheit mit stoischer Ruhe an seinen Bruder: „Bald wird man die Porträts von vier Päpsten und die von mehr als zweihundert Kardinälen, die in

diesem Seminar ihre Studien gemacht haben, an die Trödler verkaufen" (83). Um Kardinal werden zu können, wollte er bei den Bourbonen in Gunst stehen. Auf seiner Reise nach Warschau besuchte er in Wien den Minister Kaunitz und sprach nachher mit Bewunderung von ihm. In Warschau erkannte er bald die Überlegenheit der russischen Kaiserin und drehte das Segel nach dem Winde, der von der „Madame Caterina" wehte. Der russische Gesandte am polnischen Hofe Baron Stackelberg wurde in kurzer Zeit sein Freund. Seine Nuntiaturberichte spenden ihm großes Lob. In kirchlichen Fragen hielt er sich an den Bischof von Mallo Siestrzencewicz, obwohl es ihm nicht verborgen blieb, daß dieser nicht selten das Wohl der Kirche seinem eigenen Vorteile opferte. Siestrzencewicz hinwieder machte dem Nuntius Komplimente, konnte sich aber doch nicht enthalten zu klagen, daß er sich ganz von Spanien habe kaufen lassen. So kam ein wahres gegenseitiges Vertrauen nicht auf. Das zeigte sich bald in der Jesuitenfrage.

Um bleiben zu können, wie sie waren, wollten die Jesuiten ein Noviziat in Polozk eröffnen. Von Katharina war die Erlaubnis hiezu leicht zu erhalten, weil sie die Jesuiten um jeden Preis in Rußland erhalten wollte. Den bourbonischen Gesandten, die ihre Auflösung forderten, gab sie eine so stolze und entschiedene Antwort, daß ihnen das Wort auf ihren Lippen erstarb. Auch ihre Liebe zu den französischen Philosophen der Aufklärung hinderte sie nicht, zu Gunsten ihrer „lieben Schelme von Weiß-Rußland" Gesetze zu erlassen. In ihrer nächsten Umgebung waren nicht alle damit einverstanden, aber alle fügten sich ihrem Willen. So kam Einheit und Sicherheit in die russische Politik. Anders war das in Rom. Man hatte die Jesuiten den bourbonischen Höfen geopfert. Mit diesen wollte man jetzt durch ihre Anerkennung in Rußland nicht wieder in Streit geraten; doch waren die Mutigeren und Entschiedeneren nicht gerade unzufrieden, wenn sie im Verborgenen in Rußland fortbestanden. Deshalb ist inbezug auf die Jesuitenfrage ein großes Schwanken bemerkbar, oder wenn man will, es gab da eine offene und geheime Politik (S. 87).

Amtlich und im staatlichen Verkehre behandelte man die Jesuiten in Weiß-Rußland als Aufrührer gegen die päpstlichen Verordnungen und sprach ihnen das Recht ab, die Freiheiten und Rechte der Regularen zu genießen. Diese Ansicht zählte manche überzeugte Anhänger und andere, die sich gerne davon überzeugen lassen wollten. Garampi wollte die Jesuiten von Polozk verpflichten, die Kundmachung des Breves zu erlangen, um so das zu erreichen, was er selbst und sein Gesandter Sagramoso

umsonst angestrebt hatten. Der heftigere und reizbarere Archetti fand nicht Worte genug, um das zu verurteilen, was er Auflehnung der Jesuiten gegen den heiligen Stuhl nannte. Der Kardinal-Staatssekretär Pallavicini, ein Parteigänger Spaniens und Freund der Bourbonen, stachelte seinen Eifer und arbeitete im selben Sinne.

Andere hochgestellte Persönlichkeiten und die Päpste selbst führten in den Kreisen ihrer Vertrauten eine ganz andere Sprache. Schon Klemens XIV hat nach dem Zeugnisse des Bischofes von Mallo Siestrzencewicz wegen des Jesuitenartikels sich zu Verhandlungen herbeigelassen. Von Pius VI konnte man in Anbetracht seiner früheren Haltung noch mehr erwarten. Der Rektor des Kollegs in Polozk P. Czerniewicz hatte dafür unleugbare Beweise. Gleich nach seiner Wahl, am 15. Oktober 1775, sandte P. Czerniewicz an den Kardinal Rezzonico, den Neffen Klemens XIII und den Erben seiner wohlwollenden Gesinnung gegen die Jesuiten, eine Denkschrift mit der Bitte, sie dem neuen Papste zu überreichen. Sie enthielt ein Lob Katharinas, für die der Rektor ein päpstliches Schreiben erlangen wollte, eine Darlegung der Lage und die Bitte, den Jesuiten irgend ein Zeichen seiner Zustimmung zu ihrer Haltung zu geben und ihnen zu gestatten, auswärtige Jesuiten in ihren Verband aufzunehmen (88).

P. Czerniewicz erwartete kaum eine andere Antwort, als daß Pius VI seine Mißbilligung aussprechen und ihnen sagen werde, das Aufhebungsbreve betreffe auch sie; aber anstatt des Tadels kamen nur Ermutigungen. Die Denkschrift wurde dem Papste vorgelegt, Pius VI nahm davon Einsicht und Rezzonico fügte bei: *„Precum tuarum exitus, ut auguro et exoptas, felix“*. Eine sehr vorsichtige Approbation vom 13. Jänner 1776, deren Rätselhaftigkeit der Sekretär des Kardinals, Herr *Felici*, etwas erklärt. Die Denkschrift, schreibt er, hat der Papst in Gnaden angenommen, wenn die Antwort nicht klarer ist, so ist die Ursache davon, daß man eben vorsichtig sein muß. Er selbst wagt nicht mehr zu sagen und bedauert, daß man noch immer allzu menschliche Wege einschlage, was nach seiner Ansicht gefährlich und nutzlos sei.

Nichts deutet an, daß der Nuntius von diesem Zugeständnisse des Papstes etwas erfahren habe. Es blieb wenigstens in dieser Zeit ein strenges Geheimnis. Wenn man nicht absichtlich die Augen zuhielt, mußte man die verhängnisvollen Wirkungen des Aufhebungsbreves in Polen klar sehen. Bei seiner ersten Audienz am 21. August 1776 erklärte der König dem Nuntius aus freiem Antriebe, daß noch nicht alle Lücken ausgefüllt seien, welche die Aufhebung der Jesuiten gerissen habe. Der Nuntius selbst konnte mit eigenen Augen sehen, daß die Schulen mit aufgeklärten

Lehrern und Professoren besetzt wurden. Voltairianer bemächtigten sich des Unterrichtes in Polen. Die Freimaurerei erhob das Haupt und drang bis nach Rußland vor. Manche Bischöfe, wie die von Wilna und Posen, dachten an nichts anderes als an die Einziehung der verlassenen Jesuitengüter.

In Anbetracht dieser bedauernswerten Vorgänge, die rasches Eingreifen, unermüdliche Tätigkeit und ungeteilte Aufmerksamkeit erfordert haben würden, ist man überrascht, zu sehen, daß in den Nuntiaturberichten Archettis die Jesuitenfrage einen so breiten Raum einnimmt.

Den ersten Anlaß zum Kampfe gaben die Priesterweihen. Graf Tschernyschew arbeitete beim Bischof von Mallo schon lange daran, daß die Theologen der Jesuiten zu Priestern geweiht würden. Siestrzencewicz entschuldigte sich, machte Schwierigkeiten, wich einer Zusage geschickt aus und machte beim heiligen Stuhle daraus eines seiner Verdienste, um endlich die Präkonisation zu erhalten, da er noch immer nur eine übertragene Gewalt hatte. Aber die Präkonisationsbulle kam nicht und das Drängen des Generalgouverneurs wurde immer heftiger. „Die Jesuiten“, schrieb Siestrzencewicz am 4. April 1774, mit Bezug auf diese Angelegenheit, „sorgen für meine Gesundheit, sie reichen mir von Zeit zu Zeit eine Pille zum Verschlucken“. Am 2. Juli des folgenden Jahres erklärt er, seine Geduld sei jetzt zu Ende, nur ein bißchen davon sei noch übrig. Es gehe ihm wie dem Kasperl auf dem Jahrmarkte von St. Germain, das in einem fort zwischen Hammer und Amboß durchspringen müsse, um nicht getroffen zu werden. Die Drohung, seine geistlichen Verrichtungen einzustellen, hatte in Rom nicht den gewünschten Erfolg. Die Notwendigkeit, den Jesuiten die Weihen zu erteilen, war bald unabweisbar. In einem Brief an den Nuntius Archetti vom 5. August 1776 klagt er über die Jesuiten und ersucht ihn „demütigst“, ihm zu sagen, wie er sich gegen die Gesellschaft zu verhalten habe. „Sie wird hier“, fährt er fort, „von dem Rektor des Hauptkollegs geleitet, der sie mit der Würde eines Generals, die er sich aneignete, als eine für sich bestehende Gemeinschaft regiert, ohne alle Abhängigkeit von mir, nicht einmal in dem, was die Beichten betrifft. Das macht die Gläubigen erkalten und erschüttert ihren Glauben an die Einheit der Kirche. Ungeachtet dieser Absonderung läßt doch dieser angebliche Obere nicht ab, mich zu quälen, daß ich seine Schüler weihe, aber wohl gemerkt auf den Titel der Armut. Taub für meine Ausreden und meine Ermahnungen, bringt er seine Klagen bis an den Kaiserthron, und ohne die Weisheit und Mäßigung der Kaiserin und ohne den

Schutz, den sie der Kirche und mir zuteil werden läßt, würden mich seine Pfeile schwer verwundet haben. Gegenwärtig zieht sich die Sache in die Länge, ich dulde und weise ab. Monseigneur können nun entscheiden, ob meine Haltung Festigkeit oder Hartnäckigkeit genannt werden muß. Ich werde meine Ausdauer oder eine Abänderung meines Verhaltens von der Entscheidung Eurer Exzellenz abhängig machen" (91).

Er wartete noch bis zum 16. November, dann erteilte der Bischof von Mallo zwanzig jungen Klerikern der Jesuiten die höheren Weihen, aber nicht auf den Titel der Armut, sondern „der kaiserlichen Provision". Er hatte diesen unkanonischen Titel erfunden, um sie nicht einfach als Ordensleute anerkennen zu müssen. Es waren noch zwei Kandidaten zu weihen, als am 17. November die Antwort des päpstlichen Nuntius *Archetti* ankam, zugleich mit einem Entschuldigungsschreiben, das nicht unterzeichnet war, aber unzweifelhaft von dem Postamte kommen mußte, denn dieses hatte Grund, sich zu rechtfertigen. Die Antwort trug das Datum Warschau den 28. August, war also drei Monate auf der Reise nach Mohilew auf dem Wege. Das Siegel war mehr als einmal erbrochen worden und das Kouvert wies zahlreiche Spuren von Fingern auf, die daran herumgearbeitet hatten. Offenbar war der Brief aufgefangen und einer unklugen Untersuchung unterworfen worden. Geben wir zu, daß der Bischof Siestrzencewicz nichts davon wußte, er sprach von Überraschung. Andere werden dafür gesorgt haben, ihm einen Vorwand zu benehmen oder ihn vor Gewissenszweifeln zu bewahren.

Der Inhalt der Antwort war nicht weniger überraschend als der sonderbare Befund des Verschlusses. Der Nuntius Archetti beglückwünschte den Bischof von Mallo zu seiner Festigkeit und ermutigte ihn, ohne alle Bedenken die heiligen Weihen zu verweigern. Obgleich er nach seinem eigenen Geständnis im Kirchenrecht nur mittelmäßig bewandert war, gab er eine Entscheidung, deren Tragweite er vielleicht selbst nicht erkannt hat. „Die Jesuiten von Weiß-Rußland", schrieb er, „dürfen nicht geweiht werden, und die, welche schon geweiht sind, dürfen die Sakramente nicht spenden noch irgend ein geistliches Amt versehen".

Erschüttert und beinahe außer Fassung uuterbrach der Bischof von Mallo die Weihen, aber er konnte sich nicht entschließen, den Jesuiten die Spendung der Sakramente zu verbieten. Ihre Kirchen wurden als Pfarrkirchen benützt und die Pfarrkinder waren sehr zahlreich. Wie sollte er mit einem Schlage Tausenden von Gläubigen ihre Seelsorger nehmen? Wie konnte er so auf einmal alles umstoßen, was er in dieser Beziehung mit der Kaiserin

vereinbart hatte? „Als Sohn der Kirche“, sagte der Bischof, „kann ich die Pfarrkirchen nicht schließen; als Bürger kann ich die Jesuiten nicht wegschicken“. In der verzweifelten Lage, in der er weder die einen noch die andern befriedigen konnte, erklärte er am 18. November, er könne nichts anderes mehr tun, als davonlaufen und die siebzig armen Pfarreien, die die Kaiserin in der Diözese Weiß-Rußland gründen wollte, Gott dem Herrn und seinem obersten Stellvertreter auf Erden anheimzustellen“.

Wenn auch der Bischof vielleicht niemals ernstlich den Willen gehabt haben mag, diese Drohung wahr zu machen, machte sie doch Eindruck auf den Nuntius. Dieser begann jetzt einzusehen, daß er zu weit gegangen sei. Sein Bericht rief auch in Rom beim Staatssekretär große Besorgnisse wach. *Pallavicini* sah schon den Bischof auf der Flucht, die Diözese verlassen, die Zukunft voller Unsicherheit, und das alles vielleicht infolge eines einfachen Mißverständnisses. Noch war es nicht entschieden, ob die Weihen in Mohilew erlaubt oder nicht erlaubt gewesen seien. Pallavicini wagte nicht, diese Frage allein zu entscheiden, sondern ließ sich von seinem Theologen *Angelo Monsagrati* ein Gutachten geben. Gestützt auf die besten Quellen des kanonischen Rechtes entschied er: „Die Jesuiten in Weiß-Rußland können nicht als widerspänstige Empörer betrachtet werden; denn kraft der dem Aufhebungsbreve beigefügten Klausel sind sie nicht verpflichtet dem Breve zu gehorchen, solange es nicht veröffentlicht ist, wenn nicht etwa der Bischof gerichtlich nachweisen kann, daß sie selbst es sind, die die Veröffentlichung verhindern. Ferner ist ihr Institut von allen früheren Päpsten bestätigt worden und Klemens XIV hat sie nicht wegen des Institutes, sondern aus andern Gründen aufgehoben. Sie dürfen also geweiht werden, besonders wenn dort Priestermangel herrscht“ (93).

Diese Antwort war allzu deutlich. Pallavicini benützte sie zu einer Belehrung des Nuntius, teilte sie ihm aber nicht vollständig mit, sondern nahm daraus, was ihm gefiel, und schreckte auch vor Widersprüchen nicht zurück. Am 22. März 1777 schrieb er: Der Bischof harre aus auf seinem Posten, er weihe die Kandidaten, so weit es notwendig ist; denn es ist besser, sich darein zu schicken, als die Diözese ohne Hirten zu lassen. So weit stimmt Pallavicini mit Monsagrati überein, dann aber ermahnt er diese „Verblendeten“, diese „Träumer“ sich dem nicht veröffentlichten Breve zu unterwerfen, hält sie also für schuldig, erlaubt aber dennoch sie zu weihen. Das war ein Doppelspiel, darauf berechnet, Katharina nicht zu beleidigen und die Bildung der Diözese nicht zu verhindern.

Aber das war nur ein kleines Vorgefecht, die große Schlacht lag noch in weiter Ferne. Der Bischof von Mallo bereitete dem heiligen Stuhle bald eine sehr unangenehme Überraschung, die von den Blättern viel besprochen wurde und auch dem Nuntius in Warschau viele Sorge bereitete. — Mehr und mehr überzeugt, daß man in Rom ihnen günstig sei, suchten die Jesuiten ihre Stellung in Rußland zu befestigen. Die Förderung, die sie von der Staatsgewalt erfuhren, erleichterte ihnen die Erledigung der täglichen Arbeiten und Sorgen, aber ihre Zukunft war noch ungewiß und nicht gesichert. Die Reihen der Arbeiter lichteten sich, man mußte für sie einen Ersatz suchen, um die begonnenen Werke fortführen zu können. Diese wichtige Sorge hatten sie bereits im Jahre 1774 dem Grafen *Tschernyschew* anvertraut und auch dem Bischof von Mallo davon gesprochen. Bei Gelegenheit eines Besuches des Gouverneurs im Kolleg von Polozk sprachen sie ihm wieder davon und baten dringender um die Sicherung ihrer Zukunft. Man führte ihn zum Unterricht in die Schulen, veranstaltete zu seiner Ehrung Vorträge in verschiedenen Sprachen, in Prosa und Versen. Der hohe Herr, der sein Leben in der Armee und am Hofe verbracht und noch nie einer wissenschaftlichen Sitzung beigewohnt hatte, war ganz bezaubert von dem, was er hörte und sah und spendete Lehrern und Schülern großes Lob. Umso besser verstand er jetzt die Gefahr, die am fernen Himmel wie ein schwarzes Gewölke auftauchte: ohne Nachwuchs, keine Arbeitskräfte, ohne Noviziat keinen Nachwuchs. Er forderte die Jesuiten auf, ein Gesuch einzureichen und versprach ihnen seine Unterstützung.

In Wirklichkeit hatten die Jesuiten im Vertrauen auf ihr gutes Recht den Bau eines Noviziates in Polozk bereits begonnen, denn am 22. Juli 1775 schrieb Katharina triumphierend an *Grimm*: „Ihr habt gut reden, ihr werdet meine lieben Schelme von Weiß-Rußland (*mes chers coquins de la Russie Blanche*) nicht davon abbringen, daß sie ein schönes und großes Noviziat bauen. Es wird ein kräftiger Schlag sein für Euch und für alle, die ihnen nicht wohlwollen". Man mußte aber auf die Politik des heiligen Stuhles Rücksicht nehmen. Es war große Vorsicht geboten, die Jesuiten durften sich nicht einzig auf den Wortlaut des kirchlichen Rechtes berufen.

Diese berechtigte Sorge beherrscht den Briefwechsel, der sich über die Errichtung eines Noviziates zwischen Tschernyschew und P. Czerniewicz entspann. Zweimal, am 21. September und am 21. November 1776, spricht der Vizeprovinzial den Wunsch aus, daß die von ihm beabsichtigte Gründung eines Noviziates

vom Papste gebilligt werde, dies sei eine wesentliche Bedingung und beantragt eine Unterredung zwischen dem russischen Gesandten *Stackelberg* und dem päpstlichen Nuntius in Warschau. Diese mehrmals wiederholten Vorschläge wurden von Tschernyschew stets mit größter Freundlichkeit aufgenommen und jedesmal der Kaiserin unterbreitet. Auf Grund des Berichtes vom 13. Dezember erschien die allerhöchste Entscheidung. Katharina II billigte das Vorhaben der Jesuiten, zweifelte nicht am Gelingen und gewährte die notwendige Ermächtigung zur Erbauung eines Noviziates. Der Ukas vom 16. (27.) Februar 1777, gerichtet an Tschernyschew, verlieh dieser Maßregel gesetzliche Geltung.

Was geschah unterdessen in Rom und wie stellt sich dazu Siestrzencewicz? Beim Staatssekretariat in Rom dürfte der erste Verdacht, daß die Jesuiten in Rußland ein Noviziat eröffnen wollen, durch die öffentlichen Blätter erregt worden sein, die schon früh über die Gründung eines Noviziates schrieben. Jedenfalls wurde Pallavicini darauf aufmerksam. Um etwas sicheres zu erfahren wandte er sich an den Nuntius von Warschau und dieser an Siestrzencewicz. Die Quelle war gut. Als mitbeteiligter Augenzeuge, voll Nachgiebigkeit gegen die Kaiserin, verantwortlich vor dem Papste, schrieb Siestrzencewicz seine Berichte mit bewundernswerter Geschicklichkeit und Klugheit.

Am 17. Februar, als Katharina ihren Ukas erließ, antwortete er auf eine Anfrage Archettis: „Die Jesuiten nehmen keine Novizen auf und bauen kein Noviziat“. Von diesen beiden Angaben war nur die erste, rein sachlich genommen, richtig. Es folgt die rätselhafte Bemerkung: „Ich sehe nicht in die Zukunft“. Dann sucht er jede Verantwortung von sich abzuwälzen, und gesteht mit Worten aus der heiligen Schrift sein völliges Unvermögen: „Die Jesuiten tun alles allein, sie besprechen sich darüber nur mit ihren Obern und bitten um nichts als die Vollmacht Beicht zu hören, die ich ihnen gewährt habe. Ich habe aufgehört, sie zu ermahnen“. „Man hat mir zu verstehen gegeben“, sagt er, „daß dieses zu nichts führen werde und nur zum Schaden der Kirche gereichen könnte. Die Kaiserin will, daß man sie beschütze und der Graf Tschernyschew tut es. *Quid ego et quid domus mea?*“

Pallavicini ließ sich gerne davon überzeugen, daß das weit verbreitete Gerücht von der Gründung eines Noviziates nicht wahr sei. Die Sicherheit seiner Überzeugung wurde aber bald wieder erschüttert. Archetti sandte ihm am 20. August ein kleines, geheimnisvolles Briefchen ohne Unterschrift und sehr wortkarg, geschrieben am 11. Juli, das in einem Briefe des Bischofs Siestrzencewicz eingeschlossen war und auf der Adresse des Nuntius die

Bemerkung *„soli“* (ihm allein) trug. Der Verfasser des kleinen Briefleins glaubte nach eingehender Untersuchung entdeckt zu haben, daß die Jesuiten geduldet seien (*„sic erui toleratos esse“*) und daß die Staatsbehörde an den Kardinal geschrieben habe, um von ihm die Erlaubnis zur Eröffnung eines Noviziates in Polozk oder in Dünaburg zu erhalten.

Dieses Briefchen war nur der Vorläufer einer viel wichtigeren und genaueren Nachricht. Gegen Ende des Jahres 1777 konnte der Bischof von Mallo bei Gelegenheit einer Visitation in Polozk mit eigenen Augen die Mauern des Noviziates, die schon eine bedeutende Höhe erreicht hatten, sehen. Die Tatsache war jetzt unleugbar. Über kurz oder lang mußte man sie in Rom erfahren. War es nicht besser, selbst den Anfang zu machen? Im Jänner 1778 entschloß sich Siestrzencewicz, sein Schweigen zu brechen. Zwei Briefe, der eine vorzeigbar, der andere vertraulich, gingen an Msg. Archetti ab. Der vorzeigbare Brief berichtet vom Baue des Noviziates und beantragt die Erhaltung der Gesellschaft Jesu in Rußland. Die Staatsgewalt sei dabei im Spiele, sie treibe die Jesuiten zur Aufnahme neuer Mitglieder, wenn sie auch aus dem Auslande hergeholt werden müssen; um ihr Zaudern zu überwinden, wurde ihnen versprochen, daß sich die Regierung mit dem heiligen Stuhle in Rom in Verbindung setzen wolle. Der Bischof ist der Meinung, daß die Unterdrückung der Jesuiten eine unversiegbare Quelle des Unheiles für die Katholiken wäre, und sich anschließend an das Verlangen des Volkes und insbesondere der Regierung macht er den Antrag, daß man auf eine oder die andere Weise für die Erhaltung der Jesuiten Vorsorge treffe. Ganz anders lautet der vertrauliche Brief. Er schreibt: „Nach der Veröffentlichung der Bulle *Jesus Christus* (so nennt er das Breve *Dominus ac Redemptor*) haben die Jesuiten mehr als einmal mich gebeten, die Leitung der Gesellschaft zu übernehmen, aber ich habe mich stets geweigert, diese Last auf mich zu nehmen“. Er vergaß das Übereinkommen vom 1. Februar 1774, das aber niemals durchgeführt worden war. „Jetzt“, fährt er fort, „hat sich die Lage geändert. Die Jesuiten haben sich ganz und gar unabhängig gemacht. Wenn man sie erhalten und ihnen das gemeinsame Leben mit dem Kleid der Gesellschaft gestatten will, denn die Regierung will es so und nicht anders, muß sie der heilige Stuhl dem Ordinarius der Diözese unterwerfen oder einem andern Prälaten seiner Wahl“.

Siestrzencewicz verlangte also die Oberaufsicht über die Jesuiten und zwar kraft einer vom heiligen Stuhle ausgehenden Ermächtigung. Archetti sah darin nichts Ungehöriges. Er verlor

bald den klaren Blick, überließ sich gewagten Vermutungen, entwarf Pläne und schmeichelte sich, die Regierung zu einem Vergleiche bringen zu können; schließlich hielt er es für das Beste, die Sache der Jesuiten dem Bischof Siestrzencewicz zu überweisen. Das Staatssekretariat wollte sich nicht darauf einlassen. Sei es, daß Pallavicini eine Falle witterte, sei es, daß er sich vor einem Mißbrauch fürchtete, er antwortete am 28. Februar, durch das Breve Klemens XIV und die darauf folgenden Instruktionen sei für alles vorgesorgt, alle Mittel seien erschöpft, eine neue Vollmacht nicht mehr notwendig.

Diesen Mißerfolg wußte Siestrzencewicz sofort wieder gut zu machen. Er eiferte jetzt für eine gute Ordenszucht und für eine strenge Beobachtung der Regel. Die kanonische Visitation habe bei verschiedenen Orden bedauernswerte Zustände zu Tage gefördert, er verlange nichts mehr, als die Vollmacht, Ordnung schaffen zu dürfen. Die Ursache dieser Übel fand er darin, daß einzelne Ordenshäuser keine höheren Obern mehr hatten, da diese nicht in den von Rußland besetzten Gebieten lebten. Das Heilmittel war leicht zu finden: Siestrzencewicz bot sich an, die Oberleitung des gesamten Ordensklerus von Weißrußland zu übernehmen. Dieser Vorschlag erhielt die volle Billigung Archettis. Er unterstützte ihn bei dem Kardinal Castelli, Präfekten der Propaganda, mit aller Kraft. In seinem Schreiben vom 3. Juni steigerte er noch die Gründe des Bischofs Siestrzencewicz, verwies auf den Abfall eines Mönches und betonte die Unmöglichkeit, sich an den Nuntius zu wenden. Im selben Briefe beantragte er, dem Bischof von Mallo den Titel Bischof in Weiß-Rußland zu verleihen, um ihm einen Ersatz zu bieten, weil er keine eigene Diözese habe.

Die Gründe schienen der Propaganda so überzeugend und so wichtig zu sein, daß sie in den Berichten vom 9. u. 15. August dem Papste den Vorschlag des Bischofs zur Ausführung empfahl. Siestrzencewicz erhielt für die Dauer von drei Jahren die Fakultäten eines Nuntius, jedoch nicht in einem hiezu verfaßten Breve, sondern in einem offenen Schreiben *ex audientia Sanctissimi* mit der Unterschrift des Kardinals Borgia. Am 17. September sandte Archetti diesen Brief an den Adressaten und beglückwünschte ihn zu diesem Zeichen eines großen Vertrauens, das der hl. Stuhl zu ihm trage. Er habe Fakultäten erhalten wie kein anderer Bischof. Was die Jesuiten betrifft — kein Wort.

Fortsetzung folgt.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Der gewaltige Krieg, der alle Kräfte unseres Vaterlandes in Anspruch nimmt und naturgemäß in alle Lebensverhältnisse eingreift, hat doch bisher weder eine Verzögerung im Erscheinen der Zeitschrift für katholische Theologie noch eine Verringerung des Umfanges notwendig gemacht. Nur bezüglich der Literaturberichte ist einiger Mangel eingetreten, der zum Teil eine Folge des eine Zeit lang etwas gestörten Postverkehres ist. Wir bitten deshalb sowohl unsere Leser als auch die Buchhandlungen, die uns Rezensionsexemplare übersendet haben, um Geduld. Es ist zu hoffen, daß die Zukunft keine weitere Störung mit sich bringen wird.

2. Bei Soldatenbeichten in unserer vielsprachigen Monarchie könnte ein vor wenigen Monaten erschienenes Büchlein: *Prudens sexdecim linguarum confessarius etiam sine ulla scientia linguarum* (Preis 2 Fr), das P. *d'Herbigny S. J.* herausgegeben hat, vortreffliche Dienste leisten. Es bringt eine Art Beichtspiegel in 16 Sprachen, von denen 8 in Österreich-Ungarn gesprochen werden. (Slowenisch und Slowakisch fehlt leider, man wird sich mit Kroatisch resp. Böhmisch einigermaßen helfen können.) Dazu kommt ein Karton mit denselben Fragen in lateinischer Sprache, der sich zu jeder beliebigen Seite hineinlegen läßt. Bei eigenem Unvermögen, die Fragen auch nur auszusprechen, kann der Priester dem Pönitenten das Büchlein in die Hand geben, ihm die Fragen mit dem Finger bezeichnen und so doch zu einer ziemlich vollständigen Beicht gelangen.

Für Ruthenen, Serben und Bulgaren ist die russische Sprache als benützbar angegeben. Wir müssen diesen Rat bezüglich der Serben (und wohl auch der Bulgaren) für falsch halten, da die russische Sprache doch zu weit von der serbischen abweicht. Dagegen ist das Kroatische sehr leicht zu gebrauchen, zumal da die Fragen in dem in Bosnien von Kroaten und Serben gesprochenen ië-Dialekt abgefaßt sind.

Leider erschwert die Lage des Verlages (Beauchesne in Paris) gar sehr die Anschaffung während des Krieges. Vielleicht ist der Bezug über Italien (z. B. Libreria editrice Fiorentina oder Mailand, Turin etc.) noch möglich. Gewiß wäre das Büchlein für Beichten auf den Schlachtfeldern oder in den Lazaretten, wo sich gegenwärtig alle Nationen zusammenfinden, eine große Hilfe.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1914 (Band XXXVIII)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension) oder als Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind kursiv gedruckt.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'

Nr. 138/39. **1914.** Innsbruck, 20. März.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 20. September 1913:

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausg. von Dr. J. *Nikel.* IV. Band: Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtiguug der außerbiblischen Überlieferungen. Von Dr. Joseph *Feldmann.* (XII, 646) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 16.50.

Albertus Magnus, Ord Praed., Commentarii in librum Boethii de divisione, Editio princeps. Recensuit Fr. Paulus Maria de *Loe* Ord. Praed. (90 + 6 tab.) Bonnae 1913, P. Hanstein.

P. Albrecht, Justinus O. S. B. Die Gottesmutter. Theologie und Aszese der Marienverehrung erklärt. 8⁰ (VIII u. 156 S.) Freiburg u. Wien 1913, Herder'sche Verlagshandlung. M 1.80, K 2.16, geb. in Leinwand M 2.40, K 2.88.

Almanach Franciscain pour l'an de grace 1914, (80) Paris, Librairie S. François, rue Cassette 4.

Annal Report of the cord of regends of the Shmithsonian Institution showing the operations, expenditures and condition of the Institution for the Year ending June 30 1912. (XII u. 780) Washington, Government Printing Office 1913.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des „Arbeiter". Jährlich 12 Hefte. 9. Jahrg. Pr. M 4.—.

Arendt, Guillelmus, S. J., De laesione iustitiae commutativae in missae manualis stipendio altero celebranti diminuto. Relectio theologico-scholastica. (V, 152) Prati 1914, Giachetti, filii et soc. L 2.50.

— — Relictio analytica super controversia de impotentia feminae ad generandum. (Extractum ex Ephem. „Acta Pontifica") (43) Romae 1913, F. Pustet. L. 1.—.

Auer, Sigismundus Ioan., O. Praem., De moralitate actuum humanorum in genere secundum mentem Sancti Thomae Aquinatis. Gr. 8⁰ VIII, 352 S.) Ratisbonae 1914, Institutum Librarium pridem G. J. Manz. Preis brosch. M 6.60.

Aufhauser, Ioannes B., Miracula S. Georgii. (XV, 178) Lipsiae 1913, Teubner. M 4.—.

Bardenhewer, Otto, Doktor d. Theol. u. d. Philos., Apostol. Protonotar und Prof. der Theol. an der Universität München, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Aufl., gr. 8⁰ (XII u. 634 S.) Freiburg u. Wien 1913,

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



Herdersche Verlagshandlung. M 12.—, K 14.40; geb. M 14.50, K 17.40.

Bardy, Gustave, Saint Athanase (296—373). („Les Saints.") (XVI, 209) Paris 1914, V. Lecoffre. Fr 2.—.

Batiffol, Pierre, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. 5. éd. refondue et corrigée. (IX, 516) Paris 1913, V. Lecoffre.

Baur, Dr. Ludwig, Prof. an der Univ. in Tübingen a. N., Christus der König der Zeiten. Vorträge über den Philipperbrief. 8° (X u. 220 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herdersche Verlagshdlg. M 2.50, K 3.—; geb. in Leinw. M 3.20, K 3.84.

Beißel, Stephan, S. J., Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte. (XII, 514) Freiburg und Wien 1913, Herder. M 13.—, K 15.60.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. *v. Hertling* u. Matthias *Baumgartner* herausg. v. Clemens *Baeumker*. Bd. XIII, Heft 4: Dr. Hans *Leisegang*, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. (59) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 2.—. Bd. XIV, Heft 1: Dr. Gg. *Graf*, Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. (66) Münster i. W. 1914, Aschendorff. M 2.10.

— — zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausg. von Ildefons *Herwegen* O. S. B. Heft 5: Dr. Gottfried *Kühn*, Die Immunität der Abtei Groß-St. Martin zu Köln. Mit einem Vorwort des Herausgebers und 4 Abbildungen. (XII, 114) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 3.50.

Belmond, S., Dieu. Existence et cognoscibilité. (Études sur la philosophie de Duns Scot, I.) (XVI, 362) Paris 1913, G. Beauchesne. Fr 4.—.

Biblia sacra vulgatae editiones Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita. Ex tribus editionibus Clementinis critice descripsit, dispositionibus logicis et notis exegeticis illustravit, appendice lectionum hebraicarum et graecarum auxit P. Michael *Hetzenauer* O. M. C. (XX, 1284) Ratisbonae et Romae 1914, F. Pustet. M 8.—, in Lwd. M 9.60.

Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio breviario perpetuo et concordantiis aucta ad notatis etiam loquis qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt. Herausgegeben von A. *Gramatica,* Doktor an der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand. Groß 8° (XII 1152 und 24 S.) Auf Dünndruckpapier. Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Straßburg i. Els., Verlagsanstalt Benziger & Co., A. G. Brosch. M 10.—; geb. M 12.—.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Dr. O. *Bardenhewer*, Dr. Th. *Schermann* und Dr. K. *Weymann*. 12. B.: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt. 1. Bd. (VIII, 362) M 2.80; in Leinwand M 3.60. 13. B.: Des hl. *Athanasius* ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt. 1. Bd.: Vier Reden gegen die Ariana. – Vier Briefe an Serapion. — Brief an Epiktet. (XXXIX, 517). Kempten

u. München 1913, J. Kösel. M 3.50; in Lwd. M 4.30. 14. Band: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt. 2. Bd. (369) Kempten u. München 1913, J. Kösel. Geb. M 3.60.

Bizzarri, Romualdo, Studi sull'Estetica. Vol. in 16 di pag. (VIII, 400) Libreria edidrice Fiorentina Firenze 1914. L 4.50.

Blachny, Pastor Fritz, Sieben Briefe an die deutsche Jugend. 1. bis 5. Taus. (130) Leipzig 1914, F. Engelmann. M 1.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katecheten-verein. Wien, H. Kirsch. Jährlich 12 Hefte. 36. Jahrg. Pr. K 4.—.

— — **Katechetische.** Herausgegeben von Dr. Jos. *Göttler* und Heinr. *Stieglitz.* Kempten, Kösel. 39. Jahrg. Jährl. M 4.—

Blomjous, André, Drei Volksübel und ihre Bekämpfung. I. Die Genußsucht. (53) II. Der Alkoholismus. (55) Dülmen i. W. 1913, A. Laumann. Br. à 20 Pf.

Braun, Joseph, S. J., Spaniens alte Jesuitenkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der nachmittelalterlichen kirchlichen Architektur in Spanien. Mit 14 Tafeln und 27 Abbildungen im Text. (112. und 113. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach"). (XII, 208) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.80, K 5.76.

Breit, Dr. Ernst, Eucharistie und Menschheit. 2. Aufl. 24° (64 S.) Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Verlagsanstalt Benziger & Co., A. G. Brosch. u. beschnitten à 25 Pf.; bei 30 u. mehr Exempl. à 20 Pf.

Brousolle, J. C., Cours d'instruction religieuse. Morale surnaturelle: Les commandements. (416) Paris 1913, P. Téqui. Fr. 3.50.

Brynych, Eduard, Katechetische Predigten. 2., verb. Aufl., besorgt von Dr. Joseph *Mergl.* III. u. IV. Bd.: Katechetische Zykluspredigten. (III, 375 u. IV, 375) Regensburg 1913, G. J. Manz. Jeder Bd. M 3.60.

Bumüller, Dr. Johannes, Gottesglaube und Gottes Natur. („Wort und Bild", Nr. 30). (60) M.-Gladbach 1913, Volksverein. M 0.40.

Bürgel, Fr. Wilh., Die biblische Geschichte in konzentrierender Behandlung. Für den abschließenden Unterricht in der Volksschule, für den biblischen Unterricht in Fortbildungs-, höheren Knaben- und Mädchenschulen, sowie in Lehrerbildungsanstalten. I. Teil: Das alte Testament. (VI, 102) Münster i. W. 1914, H. Schöningh. M 1.—.

Cäcilienvereinsorgan. 47. Jahrgang der von Dr. Fr. *Witt* begr. Monatsschrift „Fliegende Blätter für kathol. Kirchenmusik". Herausgeg. von Dr. H. *Müller,* Paderborn. Verlag des allgem. Cäcilienvereins-Versand Pustet, Regensburg. Jährl. M 3.—.

Capello, Felix M., De Curia Romana iuxta reformationem a Pio X. sapientissime inductam. Vol. II.: De Curia Romana „Sede vacante". (616) Romae 1913, F. Pustet.

— — De visitatione ss. liminum et dioeceseon ac de relatione S. Sedi exhibenda. Commentarium in decretum „A remotissima Ecclesiae aetate" iussu Pii X. Pont. O. M. a S. Congregatione consistoriali die 31 decembris 1909 editum. Vol. II. (704) Romae 1913, F. Pustet.

Cristiani, Léon, Pages doctrinales. Deuxieme série. Jésus-Christ et l'église. (202) Paris 1914, Gabalda. Fr 2.—.

Christkinds-Kalender für die Kleinen pro 1914. 12. Jahrg. (96) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. 30 Pf, 35 h.

Chwala, P. Adolf, Obl. M. J., Drucksachen im Dienste der Seelsorge. (224) Dülmen i. W. 1914, A. Laumann. M 2.20: geb. M 3.20.

Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace. Études et documents. Nr. 47: Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique selon la doctrine des Exercices par Henri *Watrigant* S. J. Fascicule III. (117—151) Paris 1913, P. Lethielleux.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae Vindobonensis. Vol. LX. S. Aurelii Augustini opera (Lect. VIII, p. I): De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellum libri tres, de spiritu et littera liber unus. de natura et gratia liber unus, de natura et origine animae libri quattuor, contra duas epistulas pelagianorum libri quattuor ex recensione Caroli F. *Vrba* et Josephi *Zycha.* (XX, 738) Vindobonae 1913, Tempsky. K 22.—.

Cursus scripturae sacrae auctoribus R. *Cornely*, J. *Knabenbauer*, Fr. de *Hummelauer* aliisque S. J. presbyteris. Commentarii in S. Pauli epistolas ad Thessalonicences, ad Thimotheum, ad Titum et ad Philemonem auctore Josepho *Knabenbauer* S. J. (394) Parisiis 1913, P. Lethielleux. Fr 7.50.

Damrich, Dr. Joh., Die altschwäbische Malerei. 1.—20. Taus. Mit 50 Abbildg. (Die Kunst dem Volke, Nr. 15). (40) München 1913, Allgem. Vereinigung für christl. Kunst. M 0.80; im Abonnement (jährl. 4 Hefte) M 3.—, K 3.60.

Dresen, Arnold, Ein Ratinger Meßbuchcodex aus dem 12.—13. Jahrhundert. (Cod. lat. 10075 der Königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München.) (Sonderabdruck aus Jahrbuch 26 des Düsseldorfer Geschichtsvereines.) (34) Düsseldorf 1913, Ed. Lintz.

Druzbicki, Gaspar, S. J., Mensis eucharisticus sive exercitia eucharistica et liturgica antie et post missam. (Bibliotheca ascetica, Nr. 8.) (647) Ratisbonae et Romae 1913, F. Pustet. M 2.—; linteo relig. M 2.60.

Duhr, Bernhard, S. J., Hundert Jesuitenfabeln. Volksausgabe der Jesuitenfabeln. 7.—11. erweit. Aufl. (VIII, 136) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 1.—, K 1.20.

Deimel, Theodor, Dr. theol. et phil., Zeugnisse deutscher Klassiker für das Christentum. 2. u. 3., verbesserte u. vermehrte Auflage. 12° (XX u. 182 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder'sche Verlagshandlg. M 1.80, K 2.16; geb. in Lwd. M 2.50, K 3.—.

Eberhard, Dr. Mathias, Kanzelvorträge. Herausgeg. von Dr. Ägidius *Ditscheid.* 2. Band: Homiletische Vorträge über das erste Buch Mosis. 4., verb. Aufl. (VIII, 574) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 7.—, K 8.40.

Ehe-Hirtenbrief der im August 1913 am Grabe des hl. Bonifatius zu Fulda versammelten Bischöfe an die Gläubigen ihrer Diözesen. (Apologet. Broschüren-Sammlung: Zurück zu Christus, Nr. 14.) (22) Mergentheim, K. Ohlinger. 10 Pf, 100 Exempl. M 6.—.

Ehrler, Anton, Dr. A. *Baur* u. Artur *Gutmann,* Glückliches Eheleben Moralisch-hygienisch-pädagogischer Führer für Braut- und Ehe-

leute sowie für Erzieher. 6.—10. Taus. (VI, 350) München und Mergentheim, Karl Ohlinger.

Ehrler, Dr. Joseph Georg von, Kanzelreden, gehalten in der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München. 2. Band: Das Kirchenjahr. Eine Reihe von Predigten über die vorzüglichsten Glaubenswahrheiten und Sittenlehren. 2. Jahrg. 4. durchges. Aufl. (VIII, 776) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 10.—, K 12.—.

Elsenhans, Dr. Theodor, Lehrbuch der Psychologie. Mit 19 Abbildg. (XXIII, 434) Tübingen 1912, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Geheftet M 15.—; geb. in Lwd. M 17.—.

Ender, Anton, Skizzen für Fasten-Predigten. (VI, 380) Feldkirch 1914, E. Unterberger. M 2.50, K 3.—.

Ernst und Scherz fürs Kinderherz. H. 23, für Kinder von 7—10 Jahren. (16) H. 24, für Kinder von 10—14 Jahren. (32) Einsiedeln 1913. Benziger & Co. 20 Pf u. 30 Pf.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. Libr. Saint-François Paris 6e, 4 Rue Cassette. Freiburg, i. B., Herder. 15e année. F 12.—.

Expeditus-Büchel, Novene und Gebete. 4. Aufl. (24) Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt. 12 h, 10 Pf.

Familienkalender, Österreichischer, für Stadt und Land für das Jahr 1914. 17. Jahrgang. (XXXII, 144) Wien 1913, A. Opitz Nachf., Wien VIII, Strozzigasse 40. K 0.60.

v. **Faulhaber**, M. Bischof von Speier, Die Freiheit der Kirche. Erweiterte Ausgabe einer Rede auf der 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Metz am 18. August 1913. 8° (28 S.) Mainz 1913. Geh. 40 Pf.

Fontes rerum transylvanicarum Tomus II: Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory (1571—1613). Collegit et edit. Dr. Andreas *Veress*, sumptibus Dr. Jos. *Hirschler*. Vol. 2: 1575—1588. (VIII, 316). — Tomus III: Antonii *Possevini* S. J. Transylvania (1584). Ed. Dr. Andreas *Veress*, sumptibus Dr. Ioannis *Csernoch*. (XXIV, 297) Wien u. Leipzig 1913, A. Hölder. à K 10.—.

Forschungen zur christ. Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgeg. von Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch*. XII. Bd., 1. Heft: Die Bußlehre des hl. Augustinus. Von Dr. Friedrich *Hünermann*. (XII, 157) Paderborn 1914, F. Schöningh. M 5.—.

Forschung und Wissen. Nachrichten vom wissenschaftl. Büchermarkt für Gelehrte und Ungelehrte. Herausgeg. von den verbündeten Verlagen I. *Guttentag*, Berlin; Georg *Reimer*, Berlin; K. J. *Trübner*, Straßburg u. Berlin; G. J. *Göschen*, Berlin u. Leipzig. Heft 2. (64) Oktober 1913.

Foerster, Fr. W., Staatsbürgerliche Erziehung. Prinzipienfragen politischer Ethik und politischer Pädagogik. 2. verm. u. umgearb. Aufl. (V, 200) Leipzig-Berlin 1914, B. G. Teubner. M 3.—.

Franz, Dr. Albert, Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers. Apologetische Tagesfragen. 15. Heft. (259) M.-Gladbach 1914), Volksvereinsverlag Ges. m. b. H. M 3.—

Führer durch Frankreich nach Lourdes. (131) Straßburg, Le Roux & Co. M 0.80.

Garzend, Léon, L'Inquisition et l'Hérésie. Distinction de l'hérésie theologique et de l'hérésie inquisitionale à propos de l'affaire Galilée. (XVI, 540) Paris 1913, G. Beauchesne.

Gaudeau, B., Le péril intérieur de l'Église. Études d'histoire theologique contemporaine. (XIV, 287) Paris 1914, Bureaux de la „Foi catholique".

Gerigk, Dr. Hubert, Kuratus, Gottes Lieblinge. Gebetbüchlein für die Kleinen, Mit farb. Titelbild, 3 farb. Einschaltbildern, 13 ganzseitig. Textillustr., worunter 10 Meßbilder auf Tongrund, (128) Format VI 71 : 114 mm. Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Verlagsanstalt Benziger & Co., A. G. In Einbänden zu 45 Pf und höher.

Gillet, P., Religion et Pédagogie. (VIII, 351) Paris 1914, Desclée, De Brouwer et Cie. Fr 3.50.

Gonon, A., Im Ölgarten. Eine heilige Stunde. (31) Straßburg 1913, Le Roux & Co. 20 Pf.

Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. 2. Vereinsschrift für 1913: Friedrich Hebbel. Von Franz *Faßbender*. (131) Köln 1913, J. P. Bachem. M 1.80.

Grabmann, Dr. Martin, o. ö. Prof. der christl. Philosophie an der theol. Fakultät der k. k. Universität Wien, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Akademische Antrittsvorlesung. 8° (VI, 94) Wien u. Freiburg 1913. Herder'sche Verlagshandlung. K. 1.80.

Graf, P. Bonifaz, O. S. B., Herz und Auge zum Altar! Meßbüchlein mit Erklärungen und Gebeten besonders für die Jugend bearbeitet. (240) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. Geb. M 0.55 u. höher.

— — Meßerklärung für Schule und Haus. Separatausgabe aus dem Meßbüchlein „Herz und Auge zum Altar!" (40) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. Kart. M 0.30.

Gspann, Dr. Johannes Chrys., Die Lebensfreude. Der modernen Welt zum Nachdenken. (176) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. M 1.30; in Lwd. M 2.—.

— — Das goldene Buch vom Sonntag, Für stille Stunden gläubiger Christen geschrieben. 2. Aufl. (184) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. M 1.30; in Lwd. M 2.—.

— — Die Mischehe vor dem Richterstuhle der Vernunft. 24° (72) Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Benziger & Co. Brosch. und beschnitten 30 Pf; bei 30 u. mehr Exempl. à 25 Pf.

— — Kultur und Feuerbestattung. 24° (64) Einsiedeln, Benziger & Co. Brosch. und beschnitten 30 Pf: bei 30 u. mehr Exempl. à 25 Pf.

Haefeli, Dr. Leo, Pfarrhelfer in Zurzach (Schweiz), Samaria und Peräa bei Flavius Josephus. (Biblische Studien, XVIII Bd., 5. Heft) gr. 8° (X, 120) Freiburg und Wien 1913, Herder'sche Verlagshandlung. M 3.50, K 4.20.

Hager, P. Edmund, O. S. B., Jesus meine Liebe! Vollständiges Gebetbüchlein zum täglichen Gebrauche für Katholiken jeden Alters und Standes. Nach den Schriften des P. E. Hager O. S. B. zusammengestellt. (84) 2. verm. Aufl. Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt. Kart 25 h, 20 Pf.

Hammer, Heinrich, Traktat vom Samaritaner-Messias. Studien zur



Frage der Existenz und Abstammung Jesu. (101) Bonn 1913, Carl Georgi. M 2.50.

Handbuch, Exegetisches, zum Alten Testament. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Dr. Joh. *Nikel.* 25. Band: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt von Dr. Norbert *Peters.* (LXXVIII, 469) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 8.—; Subskr. M 6.80.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. 51. Jahrg. Münster 1913, Theißing. Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—.

Hattler, Franz, S. J., Stilleben im Herzen Jesu. 9. Aufl. (222) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 1.80.

Heidet, Abbé L., Der letzte Einsiedler Palästinas. Abenteuerliche Schicksale eines französischen Geistlichen. Übers. von P. Maurus *Gisler* O. S. B. Mit einem Geleitwort von Dr. Franz *Düsterwald* u. 12 Abbildg. (148) Köln 1913, J. B. Bachem. M 3.40.

Heinen, Anton, Lebensspiegel. Ein Familienbuch für Eheleute und solche, die es werden. („Wort und Bild", 32—35.) (XVI, 539) M.-Gladbach 1913, Volksverein. M 1.60.

Heliand, Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens für gebildete Katholiken. 2. Jahrg. Breslau, G. P. Aderholz. Pro Jahrg. M 4.—.

Hermathena, A series of papers on literature, science, and philosophie. By members of Trinity College, Dublin. Nr. XXXIX. (219—457) Dublin 1913, Hodges, Figgis & Co. Price: four Shillings.

Hettinger, Dr. Franz, Apologie des Christentums. 1. Bd.: Der Beweis des Christentums. Erste Abteilung. 10., verb. Aufl. Herausgeg. von Dr. Eugen *Müller,* Prof. an der Universität zu Straßburg. 8° (XLVI, 486) Freiburg u. Wien 1914, Herdersche Verlagshandlung. M 5.—, K 6.—; geb. in Halbfranz M 6.80, K 8.16.

Himmel und Erde. Unser Wissen von der Sternenwelt und dem Erdball. Herausgeg. unter Mitwirkung von Fachgenossen von Dr. J. *Plaßmann,* Dr. J. *Pohle,* P. *Kreichgauer* u. Dr. L. *Waagen.* Mit zahlreichen Textabbildungen u. vielen mehr- u. einfarbigen Tafelbildern u. Beilagen. 1.—5. Lieferung. Berlin S. W. 48, Allgemeine Verlagsgesellschaft. Volksausgabe in 40 Lieferungen zum Preise von je 60 Pf, 70 h; zusammen M 24.—.

Himmel, Heinrich von, Freundesworte eines alten Soldaten an die heurigen Rekruten. 2. Aufl. (16) Brixen 1913, Tyrolia. 15 h, 15 Pf; 100 Stück K 10.—, M 10.—.

Hirtenbriefe des deutschen Episkopats anläßlich der Fastenzeit 1913 (181) Paderborn 1913, Junfermann'sche Buchhandl. M 1.70.

Hoeber, Dr. Karl., Die religiösen Pflichten des gebildeten Laienstandes (Rüstzeug der Gegenwart. N. F. Band I.) (32) Köln 1913, J. P. Bachem. M 0.60.

Hohenlohe, P. Constantin, O. S. B., Gründe der Schadenersatzpflicht in Recht und Moral. (208) Regensburg u. Rom 1914. F. Pustet. M 2.—; geb. M 2.80.

Holzhey, Dr. Karl, Übungsbuch zum Hebräischen. Im Anschluß an die „kurzgefaßte hebräische Grammatik". (41) Paderborn 1914, Ferd. Schöningh. M 0.80.

Höpfl, P. Hildebrand, O. S. B.. Die Stationen des heiligen Kreuzweges

in Jerusalem. (VIII, 120) Freiburg und Wien 1914, Herder. M 1.80, K 2.16; kart. M 2.—, K 2.40.

Hörle, Dr. Georg Heinr., Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. (Freiburger theologische Studien, 13. Heft) gr. 8° (XII, 88) Freiburg u. Wien 1914, Herdersche Verlagshandlung. M 2.—, K 2.40.

Hörmann, Dr. Joseph, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte. (IV, 300) Donauwörth, 1913, L. Auer. M 4.—

Huber, Dr. Sebastian, Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. 2. stark veränd. Aufl. (VIII, 200) Paderborn 1912, F. Schöningh. M 3.—.

Huck, Erwin, Pfarrer in Schmiechen, Diöz. Rottenburg, Der erste Bußunterricht in vollständigen Katechesen nebst Einleitung und Bemerkungen nach Art von Meys „Vollständigen Katechesen". 7. verm. u. vielfach verbesserte Aufl. 8° (XVI, 192) Freiburg u. Wien 1914, Herder'sche Verlagshandl. M 2.—, K 2.40; geb. i. Lwd. M 2.60, K 3.12.

Hugon, Édouard, Le mystère de l'incarnation. (VII, 350) Paris 1913, P. Téqui. Fr 3.50.

Huonder, Anton S. J., Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. 1. u. 2. Aufl. 12° (XX, 332) Freiburg u. Wien 1913, Herder'sche Verlagshandl. M 2.30, K 2.76; geb. in Lwd. M 2.80, K 3.36.

Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Band: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters. 19. u. 20. vielf. verb. u. verm. Aufl., besorgt von Ludwig *von Pastor*. Mit einem Bildnis des Verfassers. (XL, 838) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 11.40, K 13.68.

Jugendkalender für das Jahr 1914. Herausgeg. von Benediktinern vom Verein der katholischen Kinderfreunde. (62) Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt. 15 h, 12 Pf.

Kappler, Franz, Vollständige Katechesen zur Lehre vom Glauben nebst Einleitung und Anmerkungen. (IV, 186) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.—, K 2.40.

Katechetische Monatsschrift. Blätter für Erziehung und Unterricht mit besonderer Berücksichtigung der Katechese. Erscheint in zwei Ausgaben. Ausgabe I (jährlich 12 Nummern, à 16 bis 20 Seiten in Umschlag, brosch.), kostet M 3.—; frei unter Streifband ins Haus M 3.40. — Ausgabe II (mit gleichem Inhalt wie Ausgabe I und der Beilage: „Predigt und Katechese", jährlich 6 Nummern von zusammen 72 Seiten im Format der Zeitschrift) kostet M 4.80; frei ins Haus M 5.40. Münster i. W., H. Schöningh.

Kaulen, Franz, Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. II. Teil. 5., vollst. neu bearb. Aufl. von Gottfried *Hoberg*. (X, 300) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.40, K 5.28.

Keller, Dr. A., Homiletische und katechetische Sonntagspredigten in 4 Bänden. Herausgeg. von Dr. Clemens *Keller*. 2. Bd.: „In jener Zeit." Sonntagsgedanken, meist im Anschluß an die Evangelien. 2. Bd.: Pfingsfestkreis. (XVI, 597) Limburg a. L. 1914, Gebr. Steffen. M 4.80.

Keller, Dr. Joseph Anton, Hundert und zwei lehrreiche und erbauliche Sterbebilder von Laien. Nach wahrheitsgetreuen Quellen. 2., verm. Aufl. (XI, 446) Mainz 1913, Kirchheim & Co. M 3.—

Keppler, Dr. Paul Wilhelm von, Die Armenseelenpredigt. 1.—3. Aufl. (VIII, 208) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.—.

— — Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Jo. Kap. 14—17). 2. u. 3., neu durchgesehene u. verm. Aufl., bearb. von Dr. Simon *Weber,* o. Prof. der neutestamentl. Literatur a. d. Univ. Freiburg. Gr. 8° (X, 430) Freiburg u. Wien 1914, Herder'sche Verlagshandlung. M 5.80, K 6.96: geb. in Lwd. M 7.—, K 8.40.

Kerer, Franz X., Der Tatenruf vom Altare. Katholischer Aktivismus. (IV, 120) Regensburg 1913, G. J. Manz. M 1.20.

Kinderfreund-Kalender, christlicher, für das Jahr 1914. 17. Jahrg. (104) Innsbruck 1913, Kinderfreund-Anstalt. 30 h, 25 Pf.

Kißling, Dr. Johannes B., Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. 2. Band: Die Kulturkampfgesetzgebung 1871—1874. (VIII, 494) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 7.50.

Knoll, Dr. Ernst, Der Begriff der Ehe nach heutigem Recht. (XIV, 114) Karlsruhe i. B. 1913, G. Braun'sche Hofbuchdruckerei und Verlag. Geh. M 2.40.

Kolb, Viktor, S. J., Über die Erhabenheit der Redekunst. Rede bei Gründung der rhetorischen Sektion der Leo-Gesellschaft, gehalten am 6. Oktober 1913 in Salzburg. (15) Salzburg 1913, A. Pustet. 30 h.

König, Dr. phil. Erich, Peutingerstudien. (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. IX. Bd., 1. und 2. Heft) gr. 8° VIII, 180) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 4.50, K 5.40.

Korrespondenz-Blatt für den österreich. Klerus, mit „Augustinus" und „Hirtentasche". Wien, Fromme. Pr. jährl. K 6.—.

Kultur, Die religiöse. Ein volkstümliches Archiv für Religionskunde. Herausgeg. von Hans Ludwig *Held.* 2. Jahrg. 1913/14. 1. Heft. Jährlich 10 Hefte. Preis pro Jahr im Buchhandel M 5.40, per Kreuzband M 6.40. Einzelheft M 0.60.

Labriolle, Pierre de, Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syraques publiés avec une introduction critique, une traduction française, des Notes et des „Indices". (CXXXVIII, 282) Paris 1913, E. Leroux.

Lammens, Henri, S. J., Le Berceau de l'Islam, L'Arabi occidentale à la veille de l'Hégire. I. Volume: Le climat-les Bédouins. (Scripta pontificii instituti biblici.) (XXIII, 371) Romae 1914, Kommissionsverlag M. Bretschneider. L 6.30.

Langenberg, P., C. Ss. R., Rituale missionarum sive Rituale completum utile omnibus curam animarum habentibus. (250) Einsiedeln 1913, Benziger & Co.

Laurentius, Jos., S. J., Institutiones Iuris Ecclesiastici, quas in usum scholarum scripsit. Editio tertia emendata et aucta. 8° (XVI, 762) Friburgi et Vindobonae 1914, B. Herder. M 12.—, K 14.40; linteorelig. M 13.40, K 16.08.

Lebenswerte, Katholische. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. I. Bd.: Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie. Von Dr. Franz *Sawicki.* (XIII, 327) Paderborn 1913, Bonifacius-Druckerei. M 3.50; geb. M 4.50.

Lehmkuhl, Augustinus, S. J., Casus conscientiae ad usum confessariorum compositi et soluti. Ed. 4. correcta et aucta. 2 Voll. (VIII. 578, 614) Friburgi Brisg. 1913, Herder. M 16.—, K 19.20.

Lehu, Leonardus. O. Praed., Philosophia moralis et socialis. Praelectiones habitae in Pontificio internationali Collegio Angelico de Urbe. Tomus I: Ethica generalis. (VIII, 327) Paris 1913, V. Lecoffre. Fr 6.—.

Leinz, Dr. Anton, Militär-Oberpfarrer und Generalvikar in Berlin. Glaubensschild und Geistesschwert. Apologetische Kanzelvorträge für die Sonn- und Festtage des Jahres. 8° (X, 440) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.40, K 5.28; geb. in Lwd. M 5.30. K 6.36.

Lektionar. Kleine Kanzel-Ausgabe, Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Aus dem Römischen Meßbuch übersetzt von Dr. Jakob *Ecker.* 4. Aufl. Nach dem Tode des Verfassers herausgeg. vom Bischöfl. Generalvikariat zu Trier. Trier 1914, Druck und Verlag der Paulinusdruckerei. Preis: geb. mit Rotschnitt M 4.50; in Chagrinleder und Goldschnitt M 6.50.

Lemmonyer, P. A., La révélation primitive et les données actuelles de la science d'apès l'ouvrage allemand du R. P. G. Schmidt. (XV. 359. Paris 1914, J. Gabalda, Fr. 3.50.

Lenhart, Prof. Georg, Der Priester und sein Tagewerk im Lichte des Papstprogrammes. Gedanken und Erwägungen über Seelsorger und Seelsorge in ernster Zeit. 2., verm. Aufl. (XI, 260) Mainz 1913, Kirchheim & Co. M 3.—.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Herausgeg. von Peter *Anheier.* 6. Jahrg. Trier, Paulinus-Druckerei. Halbjährl. M 1.60 für die einfache Ausgabe; M 2.40 für die feine Ausgabe.

Lindenecker, Karl, Religionsbüchlein (Lesebüchlein) für unsere Kleinen auf dem Lande. (100) München 1913, C. A. Seyfried & Co. M 1. —.

Literaturbericht, Historisch-pädagogischer, über das Jahr 1911. Herausgegeben von der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. (4. Beiheft zur „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts".) (IX, 408) Berlin 1913, Weidmann. M 3. —

Lorinser, Dr. Franz, Das heilige Herz Jesu. Sieben Fastenpredigten. Neu herausg. v. G. *Silvanus.* (IV, 106) Breslau 1913, Aderholz. M 1.20.

Mahieu, Hieronymus, S. T. L., Probatio charitatis. Meditationes ad usum cleri. Editio altera auctior atque emendatior. (XXIII. 543) Brugis 1914, C. Beyaert. Fr. 3.50.

Mannajoli, Dominicus, De obligationibus christianorum propriis, quibus in genere dubie baptizati obstringuntur et in specie de confessione sacramentali integra ab haereticis neoconversis et a catholicis adultis, qui sub conditione rebaptizantur. divino iure peragenda. Disquisitio theologico-moralis. (250) Romae 1913, F. Pustet. L 3.—.

Märchen von der Mutter Gottes. Aus poln. Volkssagen gesammelt. (Wort und Bild Nr. 36—37) (115) M.-Gladbach 1913, Volksverein. M 0.80.

Martinuzzi, Pius, Manuale sacrarum caeremoniarum in libros octo digestum. Ed. III. quam secundum novissimas ap. sedis constitutiones et ss. rituum congregationis decreta J. B. M. *Menghini* emendavit et auxit. Pars I. pro clero universo pontificalium privilegiis non insignito. Vol. II. (532) Romae 1913, F. Pustet.

Mathies, Dr. Paul Baron de, (Ansgar Albing). Predigten u. Ansprachen, zunächst für die Jugend gebildeter Stände. III. Bd.: Predigten an sechs Sonntagen nach Epiphanie, vom 5. Sonntag nach Pfingsten bis zum Advent, Mariä Lichtmeß und Mariä Himmelfahrt nebst 13 Gelegenheitsreden. (X, 456) Freiburg u. Wien, 1913, Herder. M 5.20, K 6.44.

Maximilianus, Princeps Saxoniae. Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgensi Helvetiae. Tom. II: Continens liturgias eucharisticas Graecorum (exceptis aegyptiacis). (VIII, 361) Friburgi Brisgov. 1913, Herder. M 8.—, geb. M 9.60.

Merkelbach, Prof. de Dogme, Jésus fils de Dieu et ses récents contradicteurs. (74) Liége 1914, H. Dessain. Fr 1.25.

— — L'inspiration de Divines Écritures principes et applications, 2e Édition. (96) Liége 1913, H. Dessain. Fr 1.25.

Meschler, Moritz, S. J., Unsere liebe Frau. Ihr tugendliches Leben und Sterben. Mit 19 Bildern von Johann v. Schrandolph. 1. u. 2. Aufl. 8° (XII, 184) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.20, K 2.64; geb. in Lwd. M 3.20, K 3.84.

Mezzacasa, Giacomo, Il libro dei proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine. (Scripta pontificii instituti biblici.) (XII, 203) Roma 1913. In Kommiss. b. M. Bretschneider. L 5.20.

Mischna, Die. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen herausgeg. von Dr. G. *Beer* u. Dr. O. *Holtzmann*. II. Seder. Moëd. 5. Traktat: Joma. (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von Dr. Johannes *Meinhold*. (IV, 83). M 4.30, Subskript. M 3.80. — V. Seder. Qodaschim. 10. Traktat: Middot. (Von den Maßen des Tempels). Text, Übersetzung u. Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von Dr. O. *Holtzmann*. (VII, 112). M 6.—, Subskript. M 5.25. Gießen 1913, A. Töpelmann.

Missionen, Die katholischen. Illustrierte Monatschrift. Herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. 42. Jahrg. Freiburg i. B., Herder. Preis: jährl. M 5.—, K 6.—.

Monceaux, Paul, Saint Cyprien (210—258). („Les Saints.") (199) Paris 1914, V. Lecoffre. Fr 2.—.

Monumenta historica S. J. a patribus eiusdem societatis edita. *Rodeles*, Cecilio Gomes, S. J.: Historia de la publicatión „Monumenta historica S. J." Recuerdo del primer centenario de su restablecimiento por Pio VII, 1814—1914. (62) Madrid 1913, Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús.

Morgen, Der. Organ des katholischen Mäßigkeitsbundes Deutschlands. Paulinus-Druckerei, Trier. Jährl. M 1.60.

Morin, Dom Germain, L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. 2. éd. (228) Abbaye de Mared-sous 1914, R. Thibaut. Fr 2.50.

Muff, P. Cölestin, O. S. B., Die hl. Sühnungsmesse oder der Engeldienst des kath. Volkes. (208) Einsiedeln 1913, Benziger & Co. M 0.75.

Müller, Joh. Bapt., S. J., Das Neue im Brevier und in der hl. Messe als Anhang zum Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. Kl. 12⁰ (IV, 20) Freiburg u. Wien 1913, Herder. 20 Pf, 24 h.

Murillo, L., S. J., El Génesis. Precedido de una introducción al Pentateuco. (Scripta pontif. instituti biblici.) (XXIV, 872) Roma 1914, Kommissionsverlag M. Bretschneider. L 9.60.

Muser, Dr. theol. Josef, Pfarrer, Die Auferstehung Jesu u. ihre neuesten Kritiker. Eine apologet. Studie. 2., völlig neu bearb. Aufl. Mit einem Anhang: Die Auferstehungsberichte in deutscher Übersetzung. (IV, 131) Paderborn, Ferd. Schöningh. M 2.80.

Newman, Cardinal, Notes de Sermons (1849—1878), publiées par les Perès de l'Oratoire de Birmingham, trad. par J. D. Folghera. (X, 391) Paris 1914, V. Lecoffre. Fr 3.50.

v. Nostitz-Rieneck, Robert, S. J., Graf Paul von Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden; was er verließ und was er verlor. 4., unveränd. Aufl. 8⁰ (X, 158) Kempten und München 1913, Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung. Geh. M 2.—.

Officium majoris hebdomadae a Dominica in Palmis usque ad Sabbatum in Albis juxta ordinem breviarii, missalis et pontificalis romani. Nova editio juxta nuperrimas praescriptiones (1913) S. RR. C. (468) Taurini 1914, P. Marietti. Fr 4.50.

Palmieri, Aurelius, O. S. A., Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. Tomus II. Prolegomena. (918) Florentiae 1913, Libreria editrice fiorentina, Via del Corso 3. L 5.50.

Pascal, „Pensées" (Gedanken). Herausgeg. von M. *Laros*. (Sammlung Kösel, Bd. 67/68). (294) Kempten u. München 1913, Kösel. M 2.—.

Pastor bonus. Monatsschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, herausgegeben von Dr. Chr. *Willems*, Prof. am Priesterseminar in Trier. Monatlich erscheint ein Heft in der Stärke von 4 Bogen. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) in Trier. Preis halbjährlich M 2.50.

Patrologia orientalis. Herausgegeben von R. *Graffin* und F. *Nau*. Paris, Firmin-Didot, 56 rue Jacob. Für Deutschland u. Österreich bei Herder, Freiburg. Tome IX. fasc. 4.: Le syntaxaire éthiopien. III. Les mois de Nahasê et de Paguemên. Etidés par Ignazio *Guidi*, trad. en français par Sylvian *Grébaut*. Fr 15.—, Subskr. Fr 9.45. — Tome IX. fasc. 5.: Barhadbessaba 'Arbaïa, Histoire ecclesiastique (IIᵉ partie). Théodore de Mopsueste, Une controverse avec les Macédoniens. Textes syraques édités et traduits par F. *Nau*, Fr 11.40, Subskr. Fr 7.20. — Tome X. fasc. 2.: Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes. Etidés et traduits par F. *Nau*. Fr 4.75, Subskr. Fr 3.—. — Tome X. fasc. 3.: Le calendrier d'Aboul-Barakat, Texte arabe édité et traduit par Eugène *Tisserant*. Fr 2.65, Subskr. Fr 1.65.

Perger, August, S. J., Zur Hundertjahrfeier der Gesellschaft Jesu. (148) Essen (Ruhr) 1914, Fredebeul & Koenen. Volksausgabe M 0.60.

Pesch, Christ., S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae Cum Ap-

probatione Rev. Archiep. Friburg et Super. Ordinis. Quattuor tomi in 8⁰. M 19.20, K 21.04, linteo relig. M 23.20, K 27.84. — Tomus III: De Verbo incarnato — De Beata Virgine Maria et de Cultu Sanctorum — De Gratia — De Virtutibus theologicis. 8⁰ (VIII, 303) Freiburg i. Br. 1913, B. Herder. M 4.80, K 5.76; geb. M 5.80, K 6.96. — Tomus IV: De Sacramentis. (VIII, 298) Friburgi Brisg. et Vindobonae, B. Herder. M 4.80; linteo relig. M 5.80.

Pfülf, Otto, S. J., M. Clara Fey vom armen Kinde Jesu und ihre Stiftung 1815—1894 dargestellt. Mit 6 Bildern. 2. Aufl. (XII, 662) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 6.—, K 7.20.

Pichler, Wilhelm. Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule. Mit 11 Zeichnungen u. 44 farb. Bildern von Philipp Schuhmacher. (118) Wien 1913, Verlag des Kathol. Schulvereins für Österreich (I., Wollzeile 16). In Lwd. geb. K 1.—.

Pohle, Dr. Joseph, Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. I. Band. 6., verb. u. verm. Aufl. (XIX, 591) Paderborn 1914, Ferd. Schöningh. Brosch. M 6.60, geb. M 7.80.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görresgesellschaft. XVII. Band: Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII von Dr. Ludwig *Mohler.* (XIV, 285) Paderborn 1914, F. Schöningh. M 12.—.

Rackl, Dr. Michael, Prof. d. Theologie in Eichstätt. Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter. (Freiburger theologische Studien, 14. Heft) gr. 8⁰ (XXXII, 418) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 8.—, K 9.60.

Rauschen, Gerardus, Florilegium patristicum. Fasc. IX.: Textus antenicaeni ad primatum romanum spectantes. (VI, 60) Bonnae 1914, P. Hanstein. M 1.30.

— — Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. 4. u. 5., vermehrte u. verb. Aufl. 8⁰ (XII, 274) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.50, K 3.—; geb. in Lwd. M 3.—, K 3.60.

Revue Lacordaire. Revue trimestrielle exclusivement consacrée à l'histoire et aux oeuvres du Père Lacordaire, publiée par des Dominicains de la Provinces de France. Abonnement Fr 6.—. Union postale: Fr 7.—. Librairie P. Lethiellieux, 10, rue Cassette Paris 6e. — Tome I (année 1913): Un fort volume grand in 8⁰ de 416 pages. Fr 6.—.

Rieder, Dr. Karl, Auf Gottes Saatfeld. Eine Sammlung von Homilien. 1. u. 2. Aufl. 8⁰ (X, 422) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 4.—, K 4.80; geb. in Lwd. M 5.—, K 6.—.

Rothes, Dr. Walter, Peter Paul Rubens. Mit 53 Abbildg. 1.—20. Taus. („Die Kunst dem Volke", Nr. 16). (40) München 1913, Allgem. Vereinigung für christl. Kunst. M 0.80, K 1.—; im Abonnement (4 Hefte) M 3.—, K 3.60.

Rouët de Journel, M. J., S. J., Enchiridion Patristicum locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit.

Editio altera aucta et emendata. 8° (XXVI, 802) Friburgi Brisg. 1913, B. Herder. M 8.80, K 10.56; linteo relig. M 9.60, K 11.52.

Rüegg, Dr. Ferdinand, Die Apostelgeschichte, dem christlichen Volke vorgelegt. (322) Einsiedeln 1913, Benziger & Co.

Sachs, Dr. Joseph, Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. *Schneid.* 4., verm. u. verb. Aufl. (X, 288) Paderborn 1914, F. Schöningh. M 4.—.

Schairer, Dr. J., Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Heft 13.) (VII, 136) Leipzig u. Berlin 1914, Teubner. M 4.—.

Schauenberg, A., Der heilige Vinzenz Ferrerius aus dem Dominikanerorden. (124) Dülmen i. W. 1913, A. Laumann. Geb. M 1.20.

Schill, Dr. A., Theologische Prinzipienlehre. 4. Aufl., besorgt von Dr. Heinr. *Straubinger,* a. o. Prof. der Apologetik an der Universität Freiburg in Baden. 8° (XII, 351) Paderborn 1914, F. Schöningh. Brosch. M 6.—.

Schindler, Dr. Franz M., Lehrbuch der Moraltheologie. 2. Band. 2., vielfach umgearb. Aufl. (VIII, 369) Wien 1913. Verlag: Ambr. Opitz Nachf.

Schlecht, Raymund, Der Lehrerberuf im Lichte des Christentums. Ausgewählte Ansprachen und Predigten an Lehrerseminaristen. Herausgegeben von Dr. Joseph *Gmelch.* (VIII, 91) Donauwörth 1913, Ludwig Auer. M 1.—.

— — Ein Katechismus-Entwurf für die Kleinen aus dem Jahre 1851. Herausgegeben von Dr. Joseph *Gmelch,* Domkaplan in Eichstätt. Donauwörth 1914, L. Auer. M 0.25.

Schnitzer, Dr. Joseph, Savonarola im Streite mit seinem Orden und seinem Kloster. (IV, 108) München 1914, Lehmann. M 3.

Schmitt, Dr. Jakob, Päpstl. Hausprälat und Domkapitular in Freiburg i. Br., Katholische Sonn- und Festtagspredigten. 1. Jahrg. 6. Aufl. gr. 8° (VIII, 560) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 7.20, K 8.64; geb. in Lwd. M 8.60, K 10.32.

Scholl, Dr. Kaspar, Domvikar in Köln, Jungfräulichkeit, ein christliches Lebensideal. Gedanken für Priester und gebildete Katholiken. 8° Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 2.40, K 2.88; geb. in Lwd. M 3.20, K 3.84.

Schöpfung, Die. Monatsschrift für Naturkunde. Amtliches Organ des Albert-Bundes. Unter Mitwirkung vieler Fachgelehrten herausgegeben von J. *Thöne,* Oberelvenich bei Euskirchen. (Wuppertaler Aktiendruckerei Elberfeld). 2. Jahrg. 1914. 1. Heft. Preis jährl. M 4.—; Einzelheft M 0.35.

Schreiber, Dr. Georg, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchl. Abgabenwesens und des Eigenkirchenrechts. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde. (55) Wörishofen 1913, J. Wagner & Co.

Schrörs, Dr. Heinrich, Konstantins des Großen Kreuzerscheinung. Eine kritische Untersuchung. (IV, 70) Bonn 1913, P. Hanstein.

Schulte, P. Joh. Chrysostomus, O. M. C., Lektor u. Doktor d. Theol., Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart. Zeitgeschichtliche Erwägungen und grundsätzliche Erörterungen für Gebildete. 8⁰ (XIV, 256) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 2.80, K 3.36; geb. in Lwd. M 3.50, K 4.20.

Schütz, J. H., Summa Mariana. Allgemeines Handbuch der Marienverehrung für Priester, Theologie-Studierende und gebildete Laien. Herausgegeben unter Mitwirkung von Welt- und Ordenspriestern. III. Bd. (832) Paderborn 1913, Junfermann'sche Buchh. M 10.—.

Schutzengel-Kalender für Kinder, 1914. Herausgeg. von Josef. *Liensberger.* 13. Jahrg. (123) Bozen 1913, „Tyrolia". 24 h, 20 Pf.

Schwärzler, Franz, S. J., Mein Andachtsbüchlein. (Auszug aus dem Sodalis Marianus.) (114) Linz a. D. 1914, Rudolf Puchner. K 0.90.

Schweizerische Kirchenzeitung. Luzern, Räber & Cie. Preis: jährl. in der Schweiz Fr 6.—; Ausland Fr 9.—.

Scoraille, Raoul de, S. J., François Suarez de la Compagnie des Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits in édits et un grand nombre de documents nouveaux. Tome I: L'ètudiant — le maître. (XXI, 484). Tome II: Le docteur — le religieux. (550) Paris 1913, P. Lethielleux.

Sedlák, Joa., Dr. Prof. theol., Tractatus causam Mgri Joannis Hus e parte catholica illustrantes. E codicibus manu scriptis eruit atque introductione notis que criticis instruxit. Fasc. I: Jocobi de Noviano Mgri Parisiensis Disputatio cum Hussitis. (XV, 24) Brunae 1914, Typis et Sumptibus Pontificae typographiae Benedictinorum Raihradiensium. K 1.—.

Solesmes, Abbé de, Commentaire sur la règle de saint Benoit. (VII, 569) Paris 1913, Plon-Nourrit et Cie. Fr 10.—.

Stählin, Otto, Die christliche griechische Literatur. (Sonderabdruck aus Wilhelm von Christ's Griechischer Literaturgeschichte. 5. Aufl. II. Band, 2. Hälfte. Neubearb. von Wilh. *Schmid* u. Otto *Stählin.*) (IV, 907—1246) München, O. Beck.

Stiglmayr, Joseph, S. J., Kirchenväter und Klassizismus. Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung. (114. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach") (VIII, 104) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.20, K 2.64.

Stolz, Alban, Fügung und Führung. Konvertitenbilder. Herausgeg. von Dr. Julius *Mayer,* o. Prof. an der Universität Freiburg i. B. 3. Teil: Alban Stolz und Kordula Wöhler. 1. und 2. Aufl. 8⁰ (VII, 510) Freiburg u. Wien 1913. Geb. M 5.20, K 6.24.

— — Passionsbüchlein. Mit einigen Zusätzen herausgegeben von Friedrich *Beetz.* Mit Titelbild von H. Dürer und 27 Textbildern von J. v. Führich. (X, 280) Freiburg und Wien 1914, Herder. Geb. M 1.20, K 1.44.

Streit, Robert, O. M. J., Missionspredigten. Unter Mitwirkung von Ordensmitgliedern herausgegeben. Erster Teil: Die Berufung der Heiden. 8⁰ (X, 146) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 1.60; geb. in Lwd. M 2.20, K 2.64.

Struker, Dr. Arnold, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag

zur Geschichte der Exegese von Genesis. 1.26. (XI, 133) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 3.60.

Studi Romani. Rivista di archeologia e storia. Esce in fascicoli bimestrali con illustrazione e tavole. Anno 1, fasc. 2—3. Roma. via Dataria 91. Abbonamento annuo: per l'Italia L 20.—; per l'Estero L 25.—.

Studien, Biblische. Herausgegeben von Dr. O. *Bardenhewer.* 19. Bd., 1. Heft: Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz. Von Dr. Karl *Benz.* (VIII, 74) Freiburg u. Wien 1914, Herder. K 2.64.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausgegeben von Dr. H. *Grauert.* VIII. Bd., 3. Heft: Gero, Erzbischof von Köln 969—976. Mit einem Exkurs: Versuch, die Echtheit der Gladbacher Klostergründungsgeschichte Μικρολόγος ἄπλαστος zu beweisen. Von Dr. Ludwig *Berg.* (XII, 96) Freiburg u. Wien 1913, Herder. K 3.60.

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Neue Folge. Redigiert von P. Jos. Strasser im Stift St. Peter in Salzburg. A. Pustet, Salzburg. Preis pro Jahrg. K 10.—, M 8.50.

Studien und Texte, Reformationsgeschichtliche. Herausgegeben von Dr. Joseph *Greving.* Heft 23: Der Observant Joh. Heller von Korbach. Mit besonderer Berücksichtigung des Düsseldorfer Religionsgesprächs vom Jahre 1527. Anhang: Neudruck der „Handlung und Disputation" und Hellers „Antwort". Von C. *Schmitz.* VIII. 123) Münster i. W. 1913, Aschendorff. M 3.30.

Supplementum ad Proprium Missarum Brixinense, passend für Klein-Folio u. Groß-Quart. (16) Brixen 1913, „Tyrolia". K 1.—, M 1.—.

Tegge, Dr. A., Brieflicher Sprach- u. Sprechunterricht für das Selbststudium Erwachsener nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Altgriechisch. 28.—36. Brief. Abschnitt 664—780. (p. 549—716) Beilage VII: Syntax der griechischen Sprache. (84) Sachregister. (40) Berlin-Schöneberg 1913, Langenscheidt.

Tertiarenkongreß, Der erste norddeutsche zu Köln a. Rh. (vom 11. bis 13. August 1913). (171) Köln 1913. Zu beziehen durch das Provinzialat der Franziskaner, Düsseldorf, Oststraße. M 0.75.

Texte, Kleine, für Vorlesungen und Übungen. Herausgeg. von Hans *Lietzmann.* Nr. 4: Ausgewählte Predigten. I. *Origenes,* Homilie X zum Jeremias, Homilie VII zum Lukas, Homilie XXI zum Josua. Herausgegeben von Erich *Klostermann.* 2. Aufl. (25) M 0.70. — Nr. 126: Antike Jesus-Zeugnisse, vorgelegt von Dr. Joh. B. *Aufhauser.* (51) M 1.30. — Nr. 127: Ausgewählte Predigten. Johann *Taulers.* Herausgegeben von Leopold *Naumann.* (62) M 1.50. Bonn 1913 14, Marcus & Weber.

Thalhofer, Dr. Valentin, Erklärung der Psalmen. 8., verb. Aufl. Herausgegeben von Dr. Franz *Wutz,* Prof. der alttest. Exegese in Eichstätt. Mit kirchl. Druckgenehmigung. Lex.-8 (XII, 896) Regensburg 1914, G. J. Manz. Broschiert M 12.—; in hocheleganten Orig.-Halbfranzband M 14.40.

Thomsen, Dr. Peter, Kompendium der palästinischen Altertumskunde. Mit 42 Abbildg. nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. (VIII, 109) Tübingen 1913, J. C. B. Mohr. Geb. M 4.80.

Tržecjak, Dr. Stanislav, Prokaza v biblejskije vremena i v nastajašče vremja. S obraščenjem osobova vnimanja. Na položenje voprosa o prockzje v Rossiji. (62) Petersburg 1913, Kathol. Buchhandlung, Newski pr. 84.

Tyrolia-Kalender für Stadt und Land. 1914. (Früher „Tiroler Bauern-Kalender") 9. Jahrg. Herausgegeben von Dr. Eduard Odo *Gorris.* (XXXII, 192) Brixen 1913, „Tyrolia". K 0.60.

Vercruysse. P., S. J., Neue praktische Betrachtungen auf alle Tage des Jahres für Ordensleute. Neu bearbeitet von P. Joh. Bapt. *Lohmann* S. J. 8., vielf. verb. Aufl. I. Band: Vom 1. Januar bis zum 30. Juni. (616). II. Bd.: Vom 1. Juli bis zum 31. Dezember. (624) Paderborn 1913, Junfermann. M 6.—.

Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe, Nr. 2: Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. Von Dr. Peter *Dörfler.* (VI, 209) München 1913, J. J. Lentner. M 4.80.

Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen u. Waldeck. IX. Bd., 2. Hälfte: Klöster, Stifter u. Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weißenstein. Regesten und Urkunden bearb. von Johannes *Schultze.* (XXIV, 788). M 30.—. — X. Band, I. Teil: Urkundenbuch des Klosters Fulda. I. Band, 1. Hälfte (Die Zeit des Abtes Sturmi). Bearbeitet von Edmund E. *Stengel.* (IX, 202). M 7.50. Marburg 1913, N. G. Elwerts Verlag.

Von den Driesch, J., Das große Übel unserer Zeit. Ein ernstes Wort in ernster Sache an die christlichen Braut- und Eheleute. Mit einem Vorwort von Aug. Lehmkuhl S. J. 21.—43. Tausend. (32) Köln 1913, J. P. Bachem. 10 Pf, 50 St. M 4.50, 100 St. M 8.—.

Vonier, Dom Anscar, O. S. B., The human soul and its relations with other spirits. (VII, 368) Freiburg i. Br. 1913, Herder. Geb. M 5.—.

Vorträge auf dem zweiten homiletischen Kurs in Ravensburg, 9.—11. September 1913. (213) Rottenburg a. N. 1913, Wilh. Bader.

Waechter, Dr. Eberhard Freiherr von, Die Lehre von der Ordination. (41) Innsbruck 1913, Vereinsbuchhandlung.

Walter, Prälat Dr. Josef, Stiftspropst, Der katholische Priester in seinem Leben und Wirken. Geistliche Lesungen. Vierte verm. u. verb. Auflage. (531) Brixen 1913, Verlagsanstalt Tyrolia. K 4.80.

— — Der heilige Rosenkranz. Ein Belehrungs- und Erbauungsbüchlein für das christliche Volk samt Erklärung der lauretanischen Litanei und einem kleinen Gebetbüchlein im Anhange. 7. verm. u. verb. Aufl. (416) Brixen 1913, Tyrolia. Geb. K 1.80, M 1.80.

Weber, Norbert, O. S. B., Menschensorge für Gottes Reich. Gedanken über die Heidenmission. (VIII, 290) Freiburg u. Wien 1913, Herder. M 2.40, K 2,88.

Welt, Alte und Neue. Illustr. kathol. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft 35 Pf.

Wenzler, Dr. Jos., Kennst du den Karthäuser-Orden? Eine Frage, gebildeten Jünglingen und Männern zum Überdenken vorgelegt und beantwortet. (166) Kempen (Rhein) 1912, Thomasdruckerei.

Wiesebach, Wilhelm, Theo. Eine Erzählung. (191) Trier 1913, Paulinus-Druckerei. M 1.80.

Wiesebach, Wilhelm, Gestalten. Erzählungen. (118) Trier 1913. Paulinus-Druckerei. M 1.20

Willmann, Dr. Otto, Philosophische Propädeutik für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium. Zweiter Teil: Empirische Psychologie. 3. u. 4. verbesserte Auflage. (IV u. 180 S.) M 2.50, K 3.—; geb. M 3.—, K 3.60. Mit Erlaß des Ministeriums für Kultus u. Unterricht in Wien vom 27. Mai 1908, Z. 20653, für allgemein zulässig erklärt. Dritter Teil: Historische Einführung in die Metaphysik. Gr. 8. (IV u. 124 S.) M 2.—, K 2.40. Freiburg u. Wien 1914, Herder.

Wilms, P. Hieronymus, O. P., Der heilige Hyazinth und seine Gefährten. (220) Dülmen i. W. 1913, A. Laumann. Geb. M 1.50.

Witz, Oskar. Geistliche Übungen für die Vorbereitung der Kinder auf den Weißen Sonntag. Drei Serien mit mehreren Ansprachen für die Kommunionfeier. (VIII, 148) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 1.80, K 2.16.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. *J. Rohr* u. Dr. *P. Heinisch*. 6. Folge, Heft 8: Lebensbejahung und Aszese Jesu. Von Dr. *P. Dausch*. 1. u. 2. Aufl. (38 S.) Heft 9/10: Babylonisches im Neuen Testament. Von Dr. *Paul Karge*. 1. u. 2. Aufl. (88 S.). Heft 11/12: Das Alte Testament und die Nächstenliebe. Von Dr. *Johannes Nickel*. 1. u. 2. Aufl. (80 S.). Preis 50 Pf pro Nummer. Subskriptionspreis für die 6. Folge (12 Nummern) M 5.40 (pro Nummer 45 Pf). Aschendorff, Münster i. W.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclesiastique Suisse. Hrsg. von Alb. *Büchi* u. Joh. P. *Kirsch*. VII. Jahrg. Jährl. 4 Hefte. F 6.—.

Zorell, Franz, S. J., Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. Mit 40 Textproben. (IV, 51) Münster i. W. 1914, Aschendorff. M 2.—.

Zulueta, F. M. de. S. J., Jesus das Brot der Kinder. Unterhaltungen über die hl. Kommunion für die lieben Kleinen. Genehmigte Übers. aus d. Englischen. (71) Trier 1914, Paulinus-Druckerei. M 1.—.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘

Nr. 140. **1914.** Innsbruck, 22. Juni.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 21. März 1914:

Alphons Maria von Liguori, Der Priester und die heilige Messe. Übersetzt aus dem Italienischen und mit Zusätzen vermehrt von *Fulgentius Colli* S. J. kl. 8. IV, 152 S. Innsbruck 1914, Fel. Rauch.

Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung ethnologischer Monographien. Aschendorffsche Verlagshandlung, Münster i. W. Heft 5: Au Yun-nan: Les Lo-lo p'o. Par le P. Liétard. (VIII u. 272 S.) gr. 8. Preis geh. 9 M.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des „Arbeiter“. Jährlich 12 Hefte. 9. Jahrg. Pr. M 4.—.

Archiv-Bericht über den Stand des Dekanats-Archives Stilfes für die Zeit vom Jahre 1810—1860. Nachtrag zu den Urkunden-Regesten aus demselben Archive vom Jahre 1300—1810. Herausgegeben von Dr. Georg Schmid. gr. 8. 82 S. Innsbruck 1914. Wagner'sche Buchhandlung.

Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae tum Occidentium Orientis juxta statum praesentem. Accedunt nonnullae notae historicae necnon ethnographicae. Elaboravit: *P. Carolus Streit S. V. D.* Paderbornae in Guestfalia 1913. Sumptibus Typographiae Bonifacianae. Preis M 36.— gebunden.

Balder M., Der Freitag des heil. Herzens Jesu. Erwägungen u. Gebete für die Sühnekommunion und die Nachmittagsandachten an den Monatsfreitagen, wie für das Herz-Jesu-Fest, nebst Gebetsanhang. 16. 288 S. Verlag A. Laumann, Dülmen i.W. In Lwd. geb. M 0.75.

Baumeister, Ansgar, Katechesen über den mittleren Katechismus für Geistliche und Lehrer. Erster Teil: Katechesen über den Glauben. (X, 466 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 4.40, K 5.40.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Dr. O. *Bardenhewer*, Dr. Th. *Schermann*, Dr. K. *Weymann*. Bd. XV: Des hl. Kirchenvaters *Eusebius Hieronymus* ausgewählte historische, homiletische u. dogmatische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. *Ludwig Schade*, Religions- und Oberlehrer in Rheinbach. 1. Band (LXXVI u. 497 S.). — Bd. XVI: Des hl. Kirchenvaters *Aurelius Augustinus* zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. *Alfred Schröder*, Hochschulprofessor am kgl. Lyzeum in Dillingen. II. Bd. (Buch

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

IX—XVI)(512r S.) M 5.—, geb. in Lwd. M 5.80, in Halbperg. M 6.30. — Bd. XVII: Des hl. Kirchenlehrers *Ambrosius von Mailand* ausgewählte Schriften aus dem Lat. übersetzt von Dr. Joh. Ev. *Niederhuber*. 1. Band: Exameron. (CXXIV, 193 S.) Kempten-München, 1914, Kösel. M 4.50.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katecheten-verein. Wien, H. Kirsch. Jährlich 12 Hefte. 36. Jahrg. Pr. K 4.—.

Breznay, Adalbertus, Clavis Theologiae moralis, seu introductio in studium Ethicae christianiae scientificum. Unum volumen in tres fasciculos distributum. Fasciculus primus. (232 S.) Friburgi et Vindobonae, 1914. M 4.—, K 4.80.

Capelle, Paul, Le Texte du Psautier latin en Afrique. (Collectanea Biblica latina cura et studio Monachorum S. Benedicti. Vol. IV) gr. 8. XI, 267 p. Rome 1913, F. Pustet.

Cathrein, Viktor, S. J., Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien, mit besonderer Berücksichtigung der Moral. Ein apologetischer Wegweiser in den großen Lebensfragen für alle Gebildete. Dritte u. vierte, durchgesehene Auflage. (XVI, 582 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 6.50, K 7.80, geb. M 7.50, K 9.—.

Chrysologus, Blätter für Kanzelberedsamkeit. Monatsschrift für die Rede auf der Kanzel u. im Verein. In Verbindung mit Herrn Regens Dr. *Ries*, St. Peter bei Freiburg i. B. u. Herrn Universitätsprofessor *Ude*, Graz, herausgegeben von mehreren Priestern der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg bei Mastricht (Holland). Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn. Jährl. 12 abgeschlossene Hefte zu je 4½ Bogen gr. Oktav. Vornehme moderne Ausstattung, klarer Druck. Preis für den Jahrgang im Buchhandel u. durch die Post M 8.—, mit Postzusendung M 9.20. Probeheft kostenlos. 54. Jahrgang 1913/14. H. 1—6.

Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace. Nr. 50. Mars-Avril 1814. Saint Vincent de Paul et les Retraites fermées. Paris, Librairie P. Lethielleux.

De Porter A., Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai O. F. M. Étude et texte inédit. (Les philosophes Belges. Textes et Études. Tome IX) (XVI, 92) Louvain 1914, Institut supérieur de philosophique de l'Université. Fr 5.—.

Döller, Joh. Dr., Das Gebet im alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. (21. Heft der Theologischen Studien der Österr. Leo-Gesellschaft). Wien 1914, Verlag der Buchhandlung „Reichspost" (Ambr. Opitz Nachf.) Wien VIII, Strozzigasse 8. Preis K 3.50.

Effinger, P. Konrad Maria, O. S. B., Myrtengrün. Ein Lehr- und Gebetbuch für christliche Brautleute. Neubearb. von P. Konrad *Lienert* O. S. B. Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Straßburg i. Els., Benziger u. Co. A.-G. M 1.30 u. höher.

Ehrlich, Lambert Dr., Dr. Aigner und Lourdes. Verlag, Schriftleitung des „Kärntner Tagblattes" in Klagenfurt. K 1.—.

Ehrenborg, Ferdinand, S. J., Zum Priesterideal. Charakterbild des jungen Priesters Johannes Coassini aus dem deutsch-ungarischen Kolleg in Rom. Mit neun Bildern. (XII, 312 S.) Freiburg i. Wien 1914, Herder. M 3.60, K 4.32, geb. M 4.50, K 5.28.

Elenco Alfabetico delle *publicazioni periodiche* existenti Nelle Biblioteche di Roma. (XVI, 406 S.) Roma 1914, Pont. Instituto Biblico.

Fahle, Ewald, O. F. M., Die sechs Flügel des Seraphs. Ein Büchlein für Vorgesetzte und Untergebene im Ordensstande vom heiligen, seraphischen Kirchenlehrer Bonaventura aus dem Franziskanerorden. Zweite, verbesserte Auflage, hsg. von Salesius Elsner O. F. M. (XII, 140 S) Freiburg und Wien 1914, Herder'sche Verlagshandlung. M 1.20, K 1.44.

Ferreres, Juan B., S. J., El Breviario y las nuevas Rúbricas, según la novissima reforma decretada por Pio X. Commentario historico y liturgico sobre las Cond. „Divino afflatu“ y „Abhinc duos annos“, con los decretos correspondientes de la Sagrada Congregación de Ritos. Tomo I, *El Breviario.* Es un tomo in 8°, de 392 (LII + 340) páginas. Tomo II, *Las nuovas rubricas del Breviario.* Se vende al precio de 3 pesetas y 4 en tela, en la Administración de *Razon y Fe* Apartado 386. Madrid 1914.

Förster, Heinr. Dr., Fürstbischof von Breslau. Abschiedsgabe. Predigten auf alle Sonn- u. Festtage nebst Gelegenheitsreden. 2. bis 4. Auflage. Mit kirchl. Druckgenehmigung. gr. 8. (VIII, 619 S.) Regensburg 1914, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M 6.

Futterknecht, Hans, Prof., Methodische Sprechübungen für Berufsredner. Mit vielen Illustrationen. Verlag Jos. C. Huber. Diessen vor München. M 1.80.

Gemelli, Agostino, O. M., Docente di psicologia sperimentale nella R. Università di Torino. L'Enigma della Vita e inuovi orizzonti della Biologia. Introduzione allo studio delle scienze biologiche. (con 146 figure nel testo) 2 voll. 8. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1914.

Geyser, Dr. Joseph, Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe. (117 S.) (Wissen und Forschen Band 6) Leipzig 1914, Felix Meiner. M 2.50, geb. M 3.—.

Grabowski, Ignacy, Prawne Środki w procesie kanonicznym. Studyum hist. Prawnicze. (Die Rechtsmittel im kan. Prozeß.) (IX, 309 S.) Lwów, 1913, Jós. Chęciński.

Hagan, G., Home Rule. L'autonomia irlandese. (91) Roma 1913, M. Bretschneider.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. 51. Jahrg. Münster 1913, Theißing. Jährl. 24 Nummern. Pr. M 6.—.

Hasert, Der Mensch, woher er kommt, wohin er geht. Dritte Auflage. (194 S.) Graz u. Leipzig 1914. Ulr. Moser. K 1.60, M 1.40, geb. K 2.40, M 2.—.

Hausherr, M.. S. J., Ignatius-Büchlein. Betrachtungen zu Ehren des heil. Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu. Neu herausgegeben von P. *Vogt* S. J. Einsiedeln, Verlagsanstalt Benziger u. Co. 1914. M 1.— u. höher.

Hoberg, Gottfried, Katechismus der biblischen Hermeneutik. (VIII 46 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. Kartoniert M 1.—, K 1.20.

Hohenlohe, Const., O. S. B., Gründe der Schadenersatzpflicht in Recht und Moral. (VI, 208 S.) Regensburg 1914, Pustet.

Honigsheim, Dr. Paul, Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen

Jansenisten im 17. Jahrhundert. gr. 8. (226 S.) Heidelberg 1914. Carl Pfeffer.

Hoppe, Alfred, Religiöse Lichtbilder-Vorträge für Skioptikon. Textbuch mit Anhang: Noten für unobligate Musikeinlagen für Klavier oder Harmonium. Selbstverlag Alfred Hoppe, pens. Pfarrer. Wien III/1, Ungargasse 38. Hochoktav 84 S. Text XXIV S. Musik. Preis beim Verfasser frankiert K 1.10, geb. K 1.30. Enthält folgende 5 Serien zu je 80 kolorierten Bildern: Christus der Erlöser, — Die hl. Eucharistie, — Die kathol. Missionen, — Lourdes u. seine Heilungen, — Des Österreichers Wallfahrtsorte.

Houdal, Dr. Alois, Die religiösen u. sittlichen Ideen des Spruchbuches. Kritisch-exegetische Studie. (Scripta pontificii instituti biblici). Rom, Verlag des päpstl. Bibel-Instituts, 1914.

Kirchenjahr, Das, in Liturgie und Kunst. Illustrierte Zeitschrift. Unter Mitwirkung hervorragender Kenner und Freunde der Liturgie u. Kunst herausgegeben v. B. Kühlens Kunstverlag, M. Gladbach. — Schriftleitung: P. Corbian Wirz O. S. B. Jährlich 6 Nummern mit Kunstbeilagen. Bezugspreis das Jahr M 1.50.

Korrespondenz-Blatt für den österreich. Klerus, mit „Augustinus“ und „Hirtentasche“. Wien, Fromme. Pr. jährl. K 6.—.

Kosch, Ludwig Aurbacher (Erste Vereinsschrift 1914 der „Görres-Gesellschaft“) Köln 1914. Verlagshandlung J. B. Bachem. M 1.80.

Kranebitter, Franz, Katechet, Gebetsschatz für die kathol. Jugend. 2. Aufl. Brixen 1914, Verlag Tyrolia. K 1.—.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 10. Jahrg.

Lagrange, M.-J., O. Pr., Saint Justin, Philosophe, Martyr („Les Saints“) (XII, 203 S.) Paris 1914, Victor Lecoffre. Fr 2.—.

Lieder für Missionsfeste (nach bekannten Melodien). Von einem Ordensgeistlichen gesammelt und herausgegeben. Verlag von Herm. Rauch, Wiesbaden. Einzeln 15 Pf, 100 St. 10 M.

Lingens Emil, S. J., Die innere Schönheit des Christentums. Dritte und vierte verbesserte Auflage. (XIV, 334 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 2.80, K 3.36, geb. M 3.50, K 4.20.

Maichle, Albert, Das Dekret: „De editione et usu sacrorum librorum“. Seine Entstehung und Erklärung. (Freiburger theologische Studien 15. Heft). (XVI, 118 S.) Freiburg und Wien 1914, Herder. M 2.60. K 3.12.

Malerschule, Die altkölnische. (Die Kunst dem Volke. Nr. 17/18). Herausgegeben von der Allgemeinen Vereinigung f. christl. Kunst. Mit Text von Dr. Andr. Hupperts, Köln, und 103 zum Teil ganz- u. halbseitige Abbildungen auf Kunstdruckpapier. Preis des Doppelheftes M 1.60 (K 2.—) im Abonnement jährlich 4 Hefte M 3.— (K 3.60); für Vereine u. Ortsgruppen bei gemeinsamem u. direktem Bezug von etwa 20 Exemplaren je 1 M (K 1.20) nur von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst, München, Karlstrasse 33.

Marić. Josepho, De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa. 8. VIII, (122 p.) Zagreb (Croatia) 1914, Typis typogr. archiepiscopalis.

Martyrologium romanum Gregorii XIII jussu editum . . . Editio juxta Typicam auspice SS. D. N. Pio Papa X confectam in qua sanctorum et beatorum exstant elogia a S. RR. Congregatione ad haec usque tempora adprobata. Augustae Taurinorum, Typographia pontificia et S. RR. Congregationis. Equ. Petri Marietti. Editoris 1914. Fr 3.75.

Fr. Matthaei ab Aquasparta O. F. M., S. R. E. Cardinalis. Quaestiones disputatae selectae. Tom. II: Quaestiones de Christo. 8. (XV, 227 p.) Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1914. Pretio Lib. L 5.—, Cigatus in dimidia pelle lib. L 6.50.

Menge, Gisbert, Franziskaner, Die Wiedervereinigung im Glauben. Ein Friedensruf an das deutsche Volk. Erster Band: Glaubenseinheit. (XXIV, 274 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 3.80, K 4.56, geb. M 4.60, K 5.52.

Micheletti, Pr. A. M., Jus Pianum Synopsis chronologica — argumentorum analitico-synthetica, alphabetica, gentium, locorum ac personarum ad acta et decreta a SS. D. N. Pio X P. M. in primo Sacri Principatus Eius decennio lata, vela SS. RR. Congregationibus Officiis ac Tribunalibus promulgata, Augustae Taurinorum. Sumptibus ac Typis Eq. Petri Marietti S. Sedis apostolicae a. s. RR. Congreg. Typographi MCMXIV. Fr 15.

Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. I. Seder. Zeraim. 4. Traktat. Dr. Karl *Albrecht*, Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen). gr. 8. (VI, 87 S.) M 4.80. — II. Seder. Moëd. 8. Traktat. Paul *Fiebig*, Roschha-schana (Neujahr). gr. 8. (VII, 127 S.- M 6.75. — IV. Seder. Neziquin. 10. Traktat. Walter *Windfuhr*) Horajot (Entscheidungen). gr. 8. (V, 35 S.) M 2.12. Gießen 1914, Alfred Töpelmann.

Münchener Museum für Philologie des Mittelalters u. der Renaissance. Hsg. v. Friedrich Wilhelm. Zweiter Band, zweites Heft. (117. bis 238. S.) München 1914, Georg D. W. Callwey.

Nemitz. H., Die altdeutschen Maler in Süddeutschland. (Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 464). kl. 8. (69 S.) Leipzig 1914. Teubner. M 1.25.

Nist, Joh., Pfarrer, In Gottes Schule. Predigten auf die Hauptfeste des Herrn. (297 S.) Limburg a. d. Lahn 1914, Verlag von Gebrüder Steffen. M 2.50. geb. M 3.20.

Pagés, Helene, Dem Heiland treu! Ein Büchlein für Kommunionkinder. 8. (76 S.) Verl. A Laumann, Dülmen i. W. Preis karton. M 0.30, fein geb. M 0.75.

Pater, Dr. Januarius, Die bischöfliche visitatio liminum ss. Apostolorum. Eine historisch-kanonistische Studie. (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görres-Gesellschaft. 19. Heft.) gr. 8. (XII. 152 S.) Paderborn 1914, Ferdinand Schöningh. M 5.—.

Peeters, Louis, S. J., Spiritualité „Ignatienne“ et „Piété Liturgique“. Tournai, Casterman, S. A.

Pellegrini, Carlo, Ein Glaubensheld der modernen Zeit: Contardo Ferrini, o. ö. Professor des römischen Rechts an der Universität Pavia. Übers. v. Dr. Alois Henggeler. Mit einem Bildnis. (VIII,

140 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 1.80, K 2.16, geb. M 2.50, K 3.—.

Pesch, Christian, S. J., Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat. Ed. quarta. Tomus II: De Deo uno secundum naturam de Deo trino secundum personas. (XII, 421 S.). — Tomus III: De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. (XI, 430 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. à M 6.60, K 7.92, geb. à M 8.20, K 9.84.

Pesch, Heinrich, Lehrbuch der Nationalökonomie. Zweite neu bearbeitete Auflage. Erster Band: Grundlegung. (XII, 580 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 12.50, K 15.—, geb. M 14.—, K 16.80.

Pölzl, Prälat Dr. Franz X.. Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien. In vier Bänden. Dritter Band: Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Dritte, verb. Aufl. Graz u. Wien 1914, „Styria". K 6.40.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—.

Saint François **Régis,** apôtre du Vivarais et du Velay (1597—1640), par M. Joseph *Vianey*, auteur du *Bienheureux Curé d'Ars* 1 vol. in-12 de XI-217 pages de la Collection „Les Saints". Prix: 2 fr. Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Editeur, rue Bonaparte 90. Paris.

Rivière, Jean, Le dogme de la Redemption. Étude théologique in-12. de XIV-570 pages. Paris 1914, V. Lecoffre. Fr 4.—.

Rogmann, Dr. Joh., S. C. J., De timore. Tractatio psychologica et moralis. gr. 8. (XI, 219 p.) Luxemburgi 1913, Schlummer.

Roik, Alois, Pfarrer, An der Mutterhand durchs Leben. (192 S.) 20. Einsiedeln, Benziger u. Co., 1914. Elegant brosch. u. besch. 50 Pf, 60 h.

Rösch, P. Konstantin O. M. Cap., Die vier Evangelien u. die Apostelgeschichte, übertragen von —. Mit kirchl. Druckerlaubnis. (VI u. 434 S.) 8. Paderborn, Ferd. Schöningh. Preis geh. M 2.40, in Kunstleder mit Goldpressung M 3.—.

Salaville, Sévérien, des Augustins de l'Assumption. La Primauté de saint Pierre et du Pape d'après St. Théodore Studite (759—826). Extrait de la Revue „Echos d'Orient". Janvier 1914 (t. XVII). Paris, Maison de la Bonne Presse, 5 Rue Bayard.

Schindler, Dr. Franz M., Lehrbuch der Moraltheologie. 3. Bd., zweite, vielfach umgearbeitete Auflage. Wien 1914, Verl. Ambr. Opiz Nachfolger. (VIII von S. 370—857). M 7.50, K 9.—.

Schmoller, Dr. Otto. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Vierte Auflage, neubearbeitet von Dr. Alfred Schmoller. 8. (IV, 501 S.) Gütersloh 1913, C. Bertelsmann. M 5.—, geb. M 6.50.

Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie 16. und 17. Auflage. (XVI u. 908 S.) Preis M 9.80, K 11.50, in 2 Buckrambände geb. M 12.60, K 14.80. Innsbruck 1914, Fel. Rauch (L. Pustet).

Schule, Die christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. III. Jahrg. 12 Hefte. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. Eichstätt, Geschäftsstelle der „Christl. Schule". Für Mitglieder des Verbandes M 4.50, für Nichtmitglieder M 6.—.

Schulte, Adalbert, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias. (Biblische Studien XIX. Band. 2. Heft) (VIII, 146 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 4.50, K 5.40.

Schumacher, Heinrich, Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil 2,5—8. 1. Teil: Historische Untersuchung. (XXXI, 236 S.) (Scripta Pontificii instituti Biblici). Rom 1914, Verlag des Päpstl. Bibelinstituts.

Schweykart, Alois, S. J., Lourdes im Lichte der Wahrheit. Vorträge. Mit vier Bildern. 8. (XII, 222) Freiburg u. Wien 1914, Herder'sche Verlagshandlung. M 2.40, K 2.88, geb. in Lwd. M 3.20, K 3.84.

Sinthern, Peter, S. J., Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge u. Skizzen für Marianische Kongregationen. Herausgegeben von der Zentralstelle für Marian. Kongregationen in Wien. 8. (XII, 296 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder'sche Verlagshandlung. M 3.20, K 3.84; geb. in Leinw. M 4.—, K 4.80.

Soldát, Dr. Alois, Nasten Základuv a Všeobecných Zásad Společensko — Hospodářských. Příspěvek katolické Mravouky křešeni otazky socialní. V Praze 1913. K 10.—.

Sparrow-Simpson, W. J., D. D., The Catholic Conception of the Church. A study of the traditional Idea of the Nature and constitution of the Church. (X, 244) London 1914, Robert Scott, Roxburghe House. Paternoster row. E. C. Preis cloth 5/-nct.

Sträter, Augustin, Die Jesuiten in der Schweiz. 1814—1847. Ein Gedenkblatt für das Schweizervolk zur Jahrhundertfeier der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. (65 S.) Einsiedeln 1914, Benziger.

Strehler, Dr. Bernhard, Näher zu Gott! Erwägungen für Kanzel und Haus im Anschluß an das Kirchenjahr. (254 S.) Breslau 1914. Aderholz. M 1.80.

Šusta, Josef, Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. Vierter Band. (XX, 616 S.) Wien 1914, Alfred Hölder.

S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae. Vol. I—V. *Editio Secunda Taurinensis.* Typographia Pontificia et S. RR. Congregationis Eq. Petri Marietti Editoris Taurini 1913/14. L 12.50.

Tumpach Jos. a Ant. **Podlaha**, Dějiny a Bibliografie české katolické Literatury Nábošenské od roku 1828 až do Mynějši doby. A Praze 1913. Cena K 10.—.

Van Rossum, G. M., Card.. C. SS. R., De Essentia sacramenti Ordinis. Disquisitio historico-theologica. (200 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 2.—. K 2.40, geb. M 2.60. K 3.12.

Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. Hg. v. Al. Knöpfler, Dr. theol. IV. Reihe, Nr. 4: Bruder David von Augsburg. Von P. Dr. Dagobert *Stöckerl*, Mitglied der bayr. Franziskanerprovinz. München, Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung (E. Stahl) 1914. M 6.20.

Walter, Jos., Prälat, Die notwendigsten Gebete für Schulkinder zum Vor- u. Nachbeten sowie zum Auswendiglernen. 3. verm. Aufl. Brixen 1914, Verlagsanstalt Tyrolia. K 0.40.

Weber, Gust., Kaplan, Blumenstrauß zu Ehren U. L. Frau v. Lourdes. Gebete u. Andachten. Mit Lichtdruck-Titelbild, 5 ganzseitigen Illustrationen und Kopfleisten. (304 S.) Format IX. Einsiedeln. Waldshut, Cöln a. Rh., Straßburg i. Els., Verlagsanstalt Benziger u. Co. A.-G. In Einbänden zu M 1.—, K 1.20, F 1.25 u. höher.

Welt, Alte und Neue. Illustr. kathol. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35, F 0.45, K 0.45. 48. Jahrg.

Wibbelt, Dr. Augustin, Die Maiandacht. Betrachtungen und Gebete zur Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria. (96 S.) Essen, Verlag von Fredebeul u. Könen. M 0.30, kart. M 0.40.

Aus allen Zonen. Bilder aus den Missionen der Franziskaner in Vergangenheit u. Gegenwart. Neue Folge, hsgg. von P. Patricius *Schlager* O. F. M. Trier, Panlinus-Druckerei. kl. 8. à 50 Pf, geb. 80 Pf. — 17. Bändchen. An der Pforte des Todes. Leben des Indianer-Missionärs P. Emmanuel Crespel. Von P. Joh. Berchm. *Boes.* Mit 15 Illustrationen. (158 S.) — 18. Bändchen: Der Franziskaner Joh. v. Zumárraga, erster Bischof u. Erzbischof von Mexiko. Von P. Hermann *Schwethelm* O. F. M. Mit 11 Illustrationen. (649 S.) — 19. Bändchen: Im hl. Lande. Erlebnisse des Franziskaner-Missionärs P. Salvius Obermayr. Nach dessen eigenhändigen Aufzeichnungen, hsg. v. P. Erhard *Schlund* O. F. M. Mit 10 Illustrationen. (183 S.)

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 141. **1914.** Innsbruck, 15. Sept.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 22. Juni 1914:

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausg. von Dr. J. *Nikel.* V. Band. 4. Heft: *Goossens* E., Die Frage nach Makkabäischen Psalmen. (X, 72 S.) Münster i. W. 1914, Aschendorff. M 2.10.

Ackermann, Dr. Leopold, Die geheimnisvolle Nacht. (VIII, 250 S.) Paderborn 1914, Ferdinand Schöningh. M 2.—.

Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung ethnologischer Monographien. Aschendorffsche Verlagshandlung, Münster i. W., 1914. II. Bd. 1. Heft: *Erdland* P. A. M. S. C., Die Marshall-Insulaner, Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. (VIII u. 376 S.) M 13.—.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. *v. Hertling* u. Matthias *Baumgartner* herausg. v. Clemens *Baeumker.* XVII. Bd. Heft 1: Dr. Friedrich *Beemelmans,* Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. (64 S.) M 2.25. — XII. Bd. Heft 2—4: Dr. Josef *Kroll,* Die Lehren des Hermes Trismegistos. (VIII, 441 S.) M 14.25. — XII. Bd. Heft 5—6: Dr. Josef *Würschmidt,* Dietrich von Freiburg über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. (XV, 204 S.) M 7.—. Münster i. W. 1914. Aschendorff.

Batiffol, Pierre, La Paix Constantinienne et le Catholicisme. (VIII, 542 p.) Paris 1914, J. Gabalda. Fr 4.—.

Baudenbacher, Karl Joseph, C. Ss. R,, Marienpreis nichtkath. Dichter. Eine Apologie der Marienverehrung. Mit einem Vorwort von Dr. Richard *Kralik.* Mit 6 Kunstbeilagen. (XXIII, 151 S.) Regensburg 1914, G. J. Manz. M 3.—, geb. M 4.—.

Benziger's Marienkalender für das Jahr 1915. 23. Jahrgang. Einsiedeln 1914, Benziger u. Co. M 0.50, K 0.60, Fr 0.60.

Blätter, Katechetische. Herausgeg. v. Dr. Jos. *Göttler* und Heinrich *Stieglitz.* Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 40. Jahrg.

Das Buch der Natur. Unter Mitwirkung von P. Herm. *Muckermann* S. J., P. Erich *Wasmann* S. J., herausgegeben von P. Rudolf *Handmann* S. J., Professor und Kustos in Linz a. D., Dr. Sebast. *Killermann,* Hochschulprofessor am K. Lyzeum in Regensburg, Prälat Dr. Josef *Pohle,* o. ö. Professor an der Universität in Breslau, Dr. Anton *Weber,* Hochschulprofessor am K. Lyzeum in Dillingen. Band I: Allgemeine Gesetze der Natur.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Von P. Rudolf *Handmann* S. J., Professor und Kustos in Linz a. D., Prälat Dr. Josef *Pohle*, o. ö. Professor an der Universität in Breslau, Dr. Anton *Weber*, Hochschulprofessor am K. Lyzeum in Dillingen. Mit 668 Illustrationen und 25 Kunstbeilagen und Farbenbildern. Gr. Lex. 8. (XVI, 810 S. Regensburg 1914. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Preis broschiert M 16.—. In hochelegantem Originaleinband M 18.50.

Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert. In sachlicher Anordnung mit Rezensionen und orientierenden Bemerkungen. Zusammengestellt von Valmar Cramer (Apologetische Tagesfragen, 16. Heft. (8°, 198 S.) M. Gladbach 1914, Volksvereins-Verlag G. m. b. H. M 2.—.

Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace. Études et documents. Nr. 51: Les Retraites du clergé par Mgr. R. de la *Porte*. (40 p.) Paris 1914, P. Lethielleux.

Confessarius Prudens Sedecim Linguarum. Etiam sine ulla scientia linguarum. Methodus optica pro Confessione integra et Matrimonio. Confessario et poenitente mutuas linguas prorsus ignorantibus. *A. R. P. Michaele d'Herbigny S. J.* (juvantibus multis ex omnigente Confessariis.) [Anglice, bohemice (slavo-tschecice), croatice, danice, franco-gallice, germanice, graece (hellenica moderna), hispanice, hungarice, italice, latine, lusitano-portugallice, neerlandice (et pro Flandris), polonice, rumaenice, russice (pro Ruthenis quoque, Bulgaris et Serbis)]. In 16 (VIII, 102 pp.), a dorso lintes flexibili eleganter religatum (1914) franco 2 Fr. Paris, Gabriel Beauchesne.

Deimel, Antonius, S. J., Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa adiuvantibus Romeo *Panara*, Jos. *Patsch*, C. SS. Niv. *Schneider*, (Scripta pont. instituti biblici) (IX, 264 + 35 S.) Romae 1914. Sumptibus pont. inst. Biblici.

Drexler, Joseph, Die Pfarr-Kartothek. Ihre Notwendigkeit für die Städte und ihre Organisation. 2. u. 3. Aufl. (16 S.) Köln 1914, Selbstverlag des Verfassers (Moltkestr. 48) M 0.30, direkt vom Verf. gegen Voreinsendung von 40 Pfg.

Durazzo, P. Joh. Fr., S. J., Das Leiden des Sohnes Gottes, in vier Teilen. Nach der zweiten Auflage dss Italienischen vom Jahre 1719 übersetzt von P. Wilhelm *Weth* S. J. Erster Band (XIII, 489). Zweiter Band (VIII, 519). Regensburg 1914, G. J. Manz. M 6.80, Hldbd. M 10.—.

Einsiedler-Kalender für das Jahr 1915. 75. Jahrg. Einsiedeln 1914. Benziger u. Co. 40 Pf. 50 h 50 Cts.

Études franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Freres-Mineurs-Capucins. Libr. Saint-François. Paris 6e, 4 Rue Cassette. Freiburg, Herder. 16e année. F 12.

Fecker, Friedr., Pfarrer, Kardinal Newmann und sein Weg zur Kirche. Mit einem Vorwort des Bischofs Dr. L. *Casartelli von Salford*. (Apologetische Tagesfragen 17. Heft) 8. (56 S.) M. Gladbach 1914. Volksvereins-Verlag G. m. b. H. Postfrei 90 Pf.

Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 9. Heft: *Diehl* Anton, Adam Franz Lenning. Domdekan und

Generalvikar von Mainz. (70 S.) — 10. Heft: *Sartorius* Ernst. Lorenz Kellner. (48 S.) München-Gladbach 1914, Volksvereins-Verlag. à M 0.60.

Geiger, Godehard, P., O. S. B., Die priesterliche Liebe Jesu Christi. Den Priestern zur Nachahmung dargestellt. Zweite verb. Aufl. (91 S.) Donauwörth 1914, Ludwig Auer. M 0.60.

Der Geist Jesu Christi. Eine religiöse Studie von einem Benediktiner-Ordenspriester. Zweite Auflage. (154 S.) Donauwörth 1914, Ludwig Auer. M 1.—.

Gesellschaft, Deutsche, für Christliche Kunst. Bericht über das XXI. Vereinsjahr 1913. München 1914. Deutsche Gesellschaft für christl. Kunst, Karlstr. 6.

Greute, Georges, Saint Pie V (1504—1572). Coll. „Les Saints". (X, 253 p.) Paris 1914, Victor Lecoffre. Fr 2.—.

Gusmini, Georg, Die monatliche Geistessammlung des Priesters. Aus dem Ital. übs. von einem Priester der Diözese Chur. (364 S.) Luzern 1914, Räber u. Cie. Fr 2.—.

Hagen, Martino, S. J., Realia Biblica geographica, naturalia, archaeologica, quibus compendium introductionis Biblicae completur et illustratur. (VIII, 728 p.) Parisiis 1914, Sumptibus P. Lethielleux. Fr 10.—.

Heimatbilder aus Oberfranken. Volkskundl. Vierteljahrsschrift. Hsg. von Frhr. von *Guttenberg-Kolb-Wachter.* Verlag R. Oldenbourg, München u. Berlin. 2. Jahrgang 1914, 3. Heft. Pro Jhg. M 6.—.

Hüfner, Raphael. Der große Portiunkula-Ablaß, nach den neuesten Bestimmungen nebst 25 Andachten zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses. (64 S.) Wiesbaden 1914, Hermann Rauch. M 0.35, geb. M 0.50.

Kinderfreund, Seraphischer, Vereinsblatt für das Seraphische Liebeswerk für arme Kinder. Linz a. D., Seraphisches Liebeswerk. X. Jahrg. Nr. 3. März 1913. Für ordentl. Teilnehmer (K 2.40 jährl.) mit der Beilage „Marienkind" gratis.

Krebs, Engelbert, Heiland und Erlösung. Sechs Vorträge über die Erlösungsidee im Heidentum und Christentum. (VIII, 160 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 1.80, K 2.16, geb. M 2.40, K 2.88.

Krebs, Leopold, Methodik des Unterrichts in der katholischen Religion. (Praktische Methodik für den höheren Unterricht. Hsg. unter Mitwirkung von Schulmännern von August *Schindler* in Wien). (XI, 126 S.) Wien 1914, A. Pichler. K 3.—, geb. K 3.50.

Kresser, Gebhard, Loretos Feuerprobe. Historische Untersuchung. (VI, 110 S.) Graz u. Wien 1914, „Styria". K 2.—.

Kunst, Die, dem Volke. Nr. 19: *Bombo,* Dr. Walter, Domenico Ghirlandajo. Mit 53 Abbildungen. Erstes bis zwanzigstes Tausend. München 1914, Allg. Vereinigung für christl. Kunst. M 0.80, K 1.

Lehmann, Paul, Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters. (25 S.) München 1914, Oskar Beck. M 1.20.

Le Maire, Karl, in neuer Bearbeitung von Albert *Meckes.* Katholische Kirchengeschichte für Mittelschulen. 6. u. 7. Auflage. (162 S.) München u. Berlin 1914, R. Oldenbourg. Geb. M 1.75.

Les Philosophes Belges. Textes et Études. Tome III, M. *De Wulf* et

J. *Hoffmans*, Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines. (Texte inédit.) Louvain 1914, Inst. Supérieur de Philosophie de l'Université. Fr 10.—.

Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. Herausgeg. von Peter *Anheier*. 7. Jahrg. Trier, Paulinus-Druckerei. Halbjährl. M 1.60 für die einfache Ausgabe; M 2.40 für die feine Ausgabe.

Lindemann, Hubertus, Florilegii Hebraici Lexicon. (VIII, 82 S.) Friburgi et Vindobonae 1914, Herder. M 1.50, K 1.80, geb. M 2.—, K 2.40.

Max, Prinz, Herzog zu Sachsen, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung. (528 S.) Regensburg 1914, Fr. Pustet. M 5.—; geb. M 6.20.

Meschler, Moritz, S. J., Die Gabe des hl. Pfingstfestes. Siebte und achte Auflage. (IV u. 560 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 4.40, K 5.28, geb. M 6.—, K 7.20.

Mission, Die, auf der Kanzel und im Verein. Sammlung von Predigten, Vorträgen und Skizzen über die kath. Missionen. Unter Mitwirkung anderer Mitglieder der Gesellschaft Jesu herausgegeben von Anton *Huonder* S. J. Drittes (Schluß-) Bändchen. Erste und dritte Aufl. (XIV, 212 S.) Freiburg. u. Wien 1914, Herder. M 2.80, K 3.36, geb. M 3.60, K 4.32.

Nolle, Lambert, O. S. B., Einfache Katechesen für die Unterklasse. Im Anschlusse an den Kleinen Katechismus von Jakob Linden. (XVI, 244 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 2.80, K 3.36, geb. M 3.40, K 4.08.

Pastor bonus. Monatsschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, herausgegeben von Dr. Chr. *Willems*, Prof. am Priesterseminar in Trier. Monatlich erscheint ein Heft in der Stärke von 4 Bogen. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) in Trier. Preis halbjährlich M 2.50.

Pesch, Christian, S. J., Zur neueren Literatur über Nestorius — Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche von Karl Alois *Kneller* S. J. (115. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach"). (IV, 72 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 1.80, K 2.16.

Pichler, Joh. Ev., Katholische Volksschul-Katechesen. Für die Mittel- und Oberstufe ein- und zweiklassiger und für die Mittelstufe mehrklassiger Schulen. Dritter Teil: Von den heiligen Sakramenten. Vierte, umgearbeitete Auflage. (IV, 207 S.) Wien 1914, St. Norbertus-Verlagshandlung. K 2.20, geb. K 3.—.

Pionier, Der. Monatsblätter für christl. Kunst. Beiblatt der illust. Zeitschrift „Die christliche Kunst". Jährl. M 3.—.

Rademacher, A., Dr. theol., Gnade und Natur. Ihre innere Natur im Weltlauf u. Menschheitsleben. (Apologetische Tagesfragen 7. Heft 2. verm. Aufl. 4.—6. Tausend) (8°. 151 S.) M. Gladbach 1914, Volksvereins-Verlag G. m. b. H. M 1.50 (postfrei M 1.70).

Sägmüller, Dr. Joh. Bapt., Prof. d. Theol. a. d. Universität Tübingen. Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vermehrte u. verbesserte Auflage. Zwei Bände. gr. 8°. Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 17.—, K 20.40, geb. in Lwd. M 20.—, K 24.—.

Schlecht, Joseph, Pius III und die deutsche Nation. Mit einem An-

hang ungedruckter Briefe und dem Lobgedichte des Engelbert Funk. (60 S.) Kempten u. München 1914, Jos. Kösel.

Spieler, Joseph, Licht und Schatten. Beispiele aus der Heidenmission für Kanzel, Schule und Haus. Mit einem Geleitwort von Bischof P. Heinrich Vieter P. S. M. (XII, 288 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 3.—, K 3.60, geb. M 3.80, K 4.50.

Sträter, August, S. J., Die Vertreibung der Jesuiten aus Deutschland im J. 1872. (116. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach") (IV, 94 S.) Freiburg u. Wien, 1914. M 1.60, K 1.92.

Streit, Robert, Missionspredigten. Zweiter Teil: Der göttliche Wille. (VI, 178 S.) M 1.80, K 2.16, geb. M 2.50, K 3.—. Dritter (Schluß-) Teil: Das apostolische Werk. (VI, 140 S.) M 1.60, K 1.92, geb. M 2.20, K 2.64. Freiburg u. Wien 1914, Herder.

Studenten-Bibliothek. Heft 18/20. *Platz* Hermann, Im Ringen der Zeit. Sozialethische und sozialstudentische Skizzen. (146 S.) M 1.20. — Heft 21. *Maresch-Jezewicz* Maria, Luxus und Verantwortlichkeit. (II, 54 S. München-Gladbach 1914, Volksvereins-Verlag.

Studien, Freiburger theologische. Unter Mitwirkung der Professoren der theolog. Fakultät hsg. von Dr. G. *Hoberg* und Dr. G. *Pfeilschifter.* 16. Heft: *Gaugusch* Ludwig, Der Lehrgehalt der Jakobusepistel. (XIV, 116 S.) M 2.60, K 3.12. — 17. Heft: *Metzger.* Max Jos., Zwei Karolingische Pontifikalien vom Oberrhein. (IX, 115 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder.

Studien zur Philosophie und Religion. Hsg. von Dr. Remigius *Stölzle.* 15. Heft: *Kraus,* P. Gelasius O. E. S. Aug. Bernard Altum als Naturphilosoph. Ein Beitrag zur Naturphilosophie im 19. Jahrhundert. (IX, 178 S.) M 4.60. — 16. Heft: Dr. *Jakobovits* Julius, Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. (XIII, 138 S.) M 4.—. Paderborn 1914, Ferdinand Schöningh.

Studien, Reformationsgeschichtliche und Texte. Herausgegeben von Dr. Joseph *Greving.* Münster i. W. 1914, Aschendorff. Heft 27 u. 28: Dr. August *Brandt,* Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525—1542). (XII, 238 S.) M 6.40.

Texte, Kleine, für Vorlesungen und Übungen. Herausgeg. von Hans *Lietzmann.* Nr. 17. 18: Hans *Lietzmann,* Symbole der alten Kirche. (40 S.) M 1.—. — Nr. 129: Nathanael *Bonwetsch,* Texte zur Geschichte des Montanismus. (32 S.) M 0.80. Bonn 1914, A. Marcus und E. Weber.

Vermeersch, Arthur, S. J., Die Toleranz. Deutsche Ausgabe von Dr. Albert *Sleumer.* (XXVI, 334 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. M 3.50; K 4.20, geb. M 4.50, K 5.40.

Vosen. Dr. C. H. u. Dr. Franz **Kaulen,** Kurze Anleitung zum Erlernen der hebräischen Sprache für Gymnasien und für das Privatstudium. 20. u. 21. Aufl. bearbeitet von Prof. Jakob *Schumacher.* (XII, 138 S.) Freiburg u. Wien 1914, Herder. Geb. K 2.64.

Weiss, Alb. M., O. Pr., Liberalismus und Christentum, mit dem Anhang: „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus", ferner dem Bildnis und einer Handschriftenprobe des Verfassers. Kl. 8. (XV, 420 S.) Trier 1914, Petrus-Verlag. Br. M 4.50. geb. in Halbperg. M 5.50.



Zangger, Th., Wesen und Bestimmung des Menschen. (39 S.) Zürich 1914, Kommissionsverlag der christl. Vereinsbuchhandlung. 80 Cts. M 0.65.

Zeitfragen, Biblische. Herausgegeben von Dr. *J. Rohr* u. Dr. *P. Heinisch.* 7. Folge, Heft 1/2: *Šanda*, Dr. A., Elias und die Religiösen Verhältnisse seiner Zeit. Erste u. zweite Aufl. M 1.—, bei Bezug der 7. Folge M 0.90. — 7. Folge, Heft 3: *Heinisch* Dr. Paul, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. Erste und zweite Auflage M 0.50, bei Bezug der 7. Folge M 0.45. Münster i. W. 1914, Aschendorff.

Zürcher, Ambros, O. S. B., Jugendbrot. Sonn- und Festtagslesungen für die reifere Jugend. 3. Aufl. (496 S.) Einsiedeln 1914, Benziger.




UNIVERSITY OF CHICAGO
096 992 504